5. *L'altare e il popolo.*

La campagna antimassonica ed antiebraica portava così alla polemica antiliberale degli intransigenti nuovi elementi con cui intessere e potenziare la loro tematica; e sul terreno delle relazioni internazionali il riflesso era assai evidente: la tradizionale

[70] « Lega lombarda », 30-31 luglio 1886, *L'amor della patria secondo la rivoluzione*; è rilevante il fatto che questo articolo preceda immediatamente uno scritto decisamente e violentemente protezionista (31 luglio - 1 agosto 1886, *Se la crisi industriale sia per finire*).

deplorazione del disordine morale della civiltà europea contemporanea, le proteste contro il perpetuarsi delle prepotenze nell'ordine internazionale, la denuncia dell'instabilità dei rapporti tra le nazioni, prendevano ad accompagnarsi — pur ancora rivestite dell'abituale linguaggio apocalittico — alle proteste per la miseria popolare provocata da continui armamenti, le cui spese gravavano sulle plebi, inasprendone le condizioni di vita (non più alleviate, come un tempo, dalla carità di enti religiosi e di opere pie, cui la rivoluzione aveva tolto i mezzi per assolvere alla loro funzione), spingendole ad essere a loro volta causa di nuove preoccupazioni e di nuovi squilibri sul piano interno e su quello internazionale, e a complicare con ciò i rapporti fra i blocchi di alleanze, in una spirale senza fine...

Dio volesse — così invocava la « Civiltà cattolica » nel 1884 — che si finisse d'intendere che tutto il lavorio massonico altro non è, se non un astuto maneggio del giudaismo imperante per succhiare quanto più sangue ed oro può ai cittadini di ogni confessione e per mettere a fondo e subbuglio i popoli e gli Stati [71].

Ed allora, all'azione dei governi, prigionieri della setta massonica e dell'alta finanza ebrea, gli intransigenti contrapponevano la prospettiva di una nuova alleanza, quella della Chiesa e del popolo, entrambi vittime dell'avanzata della civiltà borghese, entrambi esclusi dalla gestione del potere. Il tradizionale binomio di trono ed altare, scrivevano i giornali cattolici, si andava sciogliendo a causa della lotta condotta dagli Stati moderni per allontanare la Chiesa dalle funzioni supreme della vita civile e politica: ciò era stato diagnosticato da tempo come la radice di tutte le sovversioni contemporanee; ma ora... ora si apriva, credevano di poter affermare, la fase della rivincita.

Dall'altare — scriveva l'« Osservatore romano » nel 1891, all'indomani della *Rerum Novarum* — il trono si è staccato da se

[71] « Civiltà cattolica », s. XII, vol. VII, q. 821, 6 settembre 1884, *Della pace armata*, p. 520; cfr. anche s. XIII, vol. VI, q. 888, 16 giugno 1887, *Degli armamenti europei*, e vol. cit., q. 892, 19 novembre 1887, *La pace e le alleanze*: « Ora egli è evidente che basta una scintilla, una sola scintilla su tutta codesta materia infiammabile, per levarne un incendio di guerre intestine e forsanco straniere; come è chiaro altresì che a prevenirne lo scoppio non basta in questo caso l'alleanza di una potenza coll'altra, ma si vorrebbe d'avvantaggio quella dello Stato con la Chiesa » (p. 389).

stesso; ora è il popolo che dal trono si stacca. E siccome il popolo ha sempre bisogno d'un fulcro su cui poggiarsi, così ora più che mai, che non ha più il trono, va ad appoggiarsi all'altare. Presto o, tardi, il popolo ricorderà che le sue grandi libertà conquistò ognora aggruppato in Chiesa, e le seppe difendere più al suono delle campane che allo squillo delle trombe [72].

Sotto questa forma si imponeva al mondo cattolico intransigente la realtà di una situazione sociale, di una problematica di classi e di strutture che non poteva essere più a lungo affrontata con i semplici strumenti dell'apologetica religiosa: dalla coscienza della necessità di adeguarsi appunto alla nuova situazione, per realizzare il grande ritorno del pontificato alla guida del mondo e della società civile, nasceva quindi un nuovo interesse, via via più cosciente, verso le condizioni delle classi popolari, verso i rapporti che regolavano la vita della società contemporanea. Ciò non significa che l'intero mondo intransigente si muovesse concorde in tale direzione; le forze più tradizionaliste — coloro che avevano tenuto in mano fino allora l'Opera dei Congressi — non sembravano affatto disposte a mutare molto delle loro posizioni, cosicché l'azione sociale che la *Rerum Novarum* proponeva nel 1891 non doveva rappresentare per loro nient'altro che un'arma di più nella battaglia frontale con la civiltà moderna; senza influire di fatto sulle prospettive di fondo, rimanendo in definitiva strumento per un impossibile, ma irrinunciabile, sogno di restaurazione precapitalista.

Ma gli elementi innovatori, malgrado tutto, si facevano avanti, favoriti forse anche da un sentimento diffuso di insofferenza per l'immobilismo della dirigenza dell'Opera; e dall'enciclica del 15 maggio 1891 essi traevano lo spunto per un'azione di nuovo tipo, che doveva ripercuotersi in tutti i campi e a tutti i livelli.

Quest'opera di dissodamento di un campo nuovo, che si apriva in Italia con qualche ritardo rispetto a quanto avveniva tra i cattolici di altre nazioni — in Francia, in Germania, in Austria — trovava in Giuseppe Toniolo, professore di economia, discepolo di Luzzatti, cattolico fervente — ma che emerse nel movimento cattolico organizzato come figura di primo piano solo con l'aprirsi della fase di azione sociale — l'elaboratore

[72] « Osservatore romano », 17 luglio 1891, *L'ultima alleanza*.

più agguerrito, il solo, anzi, studioso di un certo livello che abbia illustrato la cultura cattolica nell'età di Leone XIII.

Uomo nuovo, in realtà, il Toniolo, e in certo senso estraneo al gruppo dirigente dell'Opera dei Congressi, con la quale in effetti l'organizzazione da lui creata entrerà abbastanza presto in conflitto; ma, ciononostante, fedelissimo alla causa papale, ostile anzi ad ogni idea di conciliazione che partisse da ambienti meno che perfettamente ortodossi [73]. Contribuiva forse

[73] Sulla figura di Giuseppe Toniolo — e sul movimento democratico-cristiano che da lui prende le mosse — è fondamentale G. ARE, *I cattolici e la questione sociale in Italia. 1894-1904*, Milano, Feltrinelli 1963, di cui cfr. in particolare l'*Introduzione*, pregevole per la novità dell'impostazione e il tentativo di svincolare la dottrina sociale cattolica da un'interpretazione che la riduce a mero strumento di un'operazione politica. Sul movimento democratico cristiano cfr. anche F. MAGRI, *La democrazia cristiana in Italia (1897-1949)*, Milano, La Fiaccola 1956; L. AMBROSOLI, *Il primo movimento democratico cristiano in Italia (1897-1904)*, Roma, Cinque Lune 1958; L. BEDESCHI, *I cattolici disubbidienti*, Roma, Vito Bianco ed. 1959; A. ZUSSINI, *Luigi Caissotti di Chiusano e il movimento cattolico dal 1896 al 1915*, Torino, Giappicchelli 1965. Inoltre gli *Atti*, cit., del convegno su *Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII* cit., in particolare le relazioni di F. VITO, *G. Toniolo e la cultura economica dei cattolici italiani* e di F. FONZI, *Dall'intransigentismo alla dc.* Inoltre: C. MORANDI, *I partiti politici nella storia d'Italia*, Firenze, Le Monnier 1963, pp. 56-8. Sui rapporti con i transigenti, cfr. G. LICATA, *I cattolici liberali e la rivista di Toniolo nei primi anni di questa*, in « Studium », a. LXV, gennaio 1965, pp. 72-7. Per una biografia ampiamente documentata di Toniolo, cfr. F. VISTALLI, *Giuseppe Toniolo*, Roma 1954. Inoltre A. GAMBASIN, *Il movimento sociale* cit., offre interessanti notizie sui rapporti tra Toniolo e l'Opera dei congressi: tuttavia il Gambasin ritiene che il Toniolo avrebbe rinunciato ad operare apertamente nel movimento cattolico fino al 1889 « per non compromettere la sua carriera di docente universitario » (p. 174). La motivazione non quadra molto con la figura nel complesso limpida dell'uomo, ma soprattutto non si concilia con la collaborazione offerta dal Toniolo al bollettino ufficiale del Comitato permanente dell'Opera, « Il movimento cattolico »: il periodico pubblicò infatti un articolo del Toniolo (lo ricorda anche il Gambasin) sul n. 11, del 15 giugno 1886, *I veri riformatori sociali*, pp. 165-73, firmato p. G. T. Ma la collaborazione del Toniolo, come si rileva dall'opera stessa del Gambasin, non poté estendersi molto più in là a causa della insufficienza e della stasi che caratterizzavano l'Opera nel periodo della presidenza di M. Venturoli. Dopo l'elezione del Paganuzzi alla presidenza (nel 1891) le divergenze invece si accentuarono per la diversa concezione del posto da assegnare al movimento sociale (cfr. GAMBASIN, *op. cit.*, in particolare pp. 212-14 e 379-81). Per quanto riguarda le preoccupazioni anticonciliatoriste del Toniolo, valga la sua condotta in merito ai progetti di fondazione d'una rivista dell'Unione cattolica degli studiosi di scienze sociali (rivista che sarebbe poi stata la « Rivista internazionale di scienze sociali e discipline ausiliarie », nata nel 1893): nel 1891 gli giungeva da Roma la notizia dell'intervento di mons. Giannuzzi, « ottimo e zelante » presidente di un Circolo romano di studenti, a favore della sua iniziativa e l'offerta di collaborazione e aiuto; il Toniolo respingeva questa offerta, spiegando dapprima che egli non voleva una rivista redatta da giovani, e che desiderava escludere « ogni indirizzo letterario »; ma poi finiva a rivelare a mons. Giuseppe Callegari i veri motivi della sua diffidenza verso ogni collaborazione col Circolo

a tenerlo lontano dall'intransigenza dei Paganuzzi e dei Sacchetti la sua più profonda cultura che non gli permetteva — ma la sua reticenza vietò che in nessun modo egli affrontasse le cose da questo punto di vista — di confondere i motivi della sua opposizione contro lo Stato liberale a quelli, più grossolani e reazionari, elaborati dall'intransigenza tradizionale.

Le fonti da cui muoveva, alle sue origini, il professore di Pisa erano, malgrado la sua iniziale non appartenenza al movimento cattolico organizzato, inappuntabilmente ortodosse:

[...] imprendo oggi — scriveva il 20 agosto 1885 in appunti personali non destinati alla pubblicazione — uno studio di filosofia morale e del diritto sulle tracce del Taparelli, coll'intendimento, non di alcuna curiosità o vanità, ma di rinvenire e quindi seguitare i princìpi fondamentali superiori delle scienze sociali e in ispecie dell'economia politica, affine di avere una guida sicura nel tracciare la tela delle mie lezioni economiche, e di informarmi allo spirito di una economia cristiana; e con ciò di giovare a me, di meglio soddisfare ai miei doveri didattici, e all'uopo di porgere qualche certo indirizzo in questi argomenti a chi me lo richiedesse, in ispecie al movimento oggi iniziatosi in Italia sulle indagini e istituzioni di economia cristiana, conformemente al desiderio del sommo pontefice [74].

Ed al Taparelli infatti, e in seguito anche al Gioberti e al Balbo, si rifaceva il Toniolo; e se dal primo traeva la forza del distacco da ogni rivendicazione legittimista, senza residui o rimpianti, conformemente alla dottrina che poggiava il « diritto » sul « fatto » (ma anche senza nessun cedimento conciliatorista e nessun riconoscimento dell'« usurpazione »), dagli altri mutuava gli elementi per l'esaltazione della necessità di una missione nazionale cattolica italiana [75]. Di qui nasceva un gran qua-

romano, ricordando come « parecchi uomini » che ne facevano parte « redigevano già un analogo programma per la « Rassegna italiana » che poi morì, nel sospetto e nella sfiducia dei più per certo spirito conciliatorista che colaggiù perdura forse più che nella rimanente Italia » (TONIOLO, *Lettere*, vol. I [1871-95], 18 gennaio 1891, in *Opera omnia*, s. VI, vol. I, Città del Vaticano 1952). L'episodio è ricordato anche nell'opera di F. VISTALLI, *Giuseppe Toniolo*, cit., pp. 350-2.

[74] Gli appunti sono pubblicati col titolo *Note spirituali*, in G. TONIOLO, *Scritti religiosi famigliari e vari*, vol. I, serie V, vol. I dell'*Opera omnia*, cit. La citazione è a p. 24.

[75] Sottolinea i legami con la tradizione guelfa Ettore Passerin d'Entrèves nel suo intervento sulla relazione Gambasin al convegno *Aspetti della cultura cattolica* cit.

dro della società corporativa cristiana, ispirata ai modelli mitizzati della *res publica christiana* medievale e dei comuni italiani, alla quale tutte le correnti del cristianesimo sociale avrebbero fatto, di lì a pochi anni, continuo riferimento. L'opera del Toniolo costituiva in effetti una sintesi ortodossa delle più significative esperienze fino ad allora vissute dal mondo cattolico, e riassumeva a un tempo i motivi più profondi dell'opposizione allo Stato liberale e le aspirazioni egemoniche della Chiesa romana, rinnovate e vivificate dall'insegnamento apostolico e dall'opera diplomatica di Leone XIII. L'opera di Toniolo mirava a raccogliere tutte queste sparse esigenze in un programma sociale unitario; ed infatti le prospettive che egli additava all'attenzione dei cattolici non si limitavano al campo economico-sociale in senso stretto, ai rapporti di classe; egli si sforzava di fondare su di esse — legandole in un piano unitario di ricostruzione della società cristiana — le aspirazioni del papato al ruolo di arbitro tra le nazioni d'Europa.

Ed infatti la prima manifestazione pubblica dell'Unione cattolica di studiosi di scienze sociali, che il Toniolo aveva fondata nel 1889, abbracciava un quadro estremamente vasto, di cui i problemi dei rapporti di classe costituivano solo una parte: a Genova, nel 1892, il primo Congresso dell'Unione finiva per centrare il suo interesse sul problema delle relazioni internazionali. In parte, ciò era dovuto all'intento di far coincidere il congresso con le celebrazioni del centenario colombiano, per far rivivere la figura del navigatore genovese interpretandola come quella del portatore di fede, e per sollevare la sua impresa ad esempio per la moderna Europa, che doveva riprendere la diffusione della Croce; ma soprattutto il Congresso tendeva a definire un quadro universale delle forme sociali, radunate sotto l'impero del pontefice. Autonoma ciascuna nella sua sfera, diceva la relazione introduttiva, le differenti organizzazioni della società dovevano essere coordinate ad un unico fine: dagli organismi privati (la famiglia), a quelli locali (il comune, la provincia), alle « associazioni nazionali » (gli Stati), per giungere infine alla « grande associazione internazionale », che aveva trovato nel passato la sua espressione compiuta nella medievale « repubblica dei popoli cristiani », « quasi confederazione di nazioni sotto comuni norme espresse o consuetudinarie intorno

ad un centro supremo, il pontificato, coll'intento di preservare e promuovere i grandi interessi della civiltà » [76].

Il Congresso di Genova operava così un rilancio dei temi della missione cristiana delle nazioni e dell'arbitrato pontificio, come criteri direttivi dei rapporti internazionali: temi non nuovi né l'uno, né l'altro; ma che ora, soprattutto il secondo, ricevevano un nuovo impulso e una maggiore organicità. Opuscoli ed articoli, esaltanti la funzione del pontefice quale arbitro della vita internazionale, comparivano numerosi, anche se spesso l'esaltazione assumeva i toni dell'apologetica nei confronti di Leone XIII piuttosto che in favore dell'istituzione dell'arbitrato [77].

Malgrado questi limiti della pubblicistica minore a lui ispirata, bisogna riconoscere nelle idee del Toniolo una spinta veramente rilevante verso una più moderna concezione della realtà sociale nazionale ed internazionale; e soprattutto occorre sottolineare l'abbandono, in lui veramente totale, dei miti della massoneria e del giudaismo quali agenti internazionali del Maligno, il sostanziale riconoscimento della realtà delle classi sociali, il tentativo di impostare questione sociale e questione nazionale entro binari che non avevano più nulla dell'esclusivismo geloso di certe esaltazioni « patriottiche » dei papalini di vecchia scuola. Era, in certo modo, un tentativo di elaborare una prospettiva pacifista internazionale e cattolica che — pur collocando il papato e l'Italia al centro del sistema internazionale — evitava di fare del guelfismo uno strumento di chiusura e di privilegio per l'Italia, per avviarlo anzi sulle strade di una fraterna — se pur utopistica — collaborazione internazionale, in armonia con le dottrine sociali di cui era portatore.

Tuttavia le prospettive che il Toniolo offriva avevano, ri-

[76] Cfr. *Atti del I Congresso cattolico italiano di studiosi di scienze sociali. Genova, 8-11 ottobre 1892*, Padova 1893, vol. I, parte III, pp. 28-9. La relazione introduttiva avrebbe dovuto essere tenuta da mons. Talamo; ma questi, « temporaneamente impedito », fu poi sostituito da Toniolo.

[77] G. Spadolini in *L'opposizione cattolica* cit., rileva (p. 390) la ripresa del prestigio internazionale del pontefice e la sua funzione in seno al movimento cattolico, ma la colloca alla fine del secolo, mentre il tema era vivo da tempo e negli anni attorno al 1890 assume il suo senso più ampio e profondo. Oltre all'opuscolo citato da Spadolini (Un cattolico italiano, *Il papa futuro*, Torino 1898) cfr. V. Negro, *Bismarck, il papa, l'Europa dinastica e l'arbitrato internazionale*, Asti 1882; C. F. Savio, *Il papato nell'ordine internazionale*, Salerno 1893; L. Schioppa, *L'arbitrato pontificio*, Napoli 1890; G. Patroni, *L'arbitrato pontificio e i congressi per la pace*, Monza 1898; C. Manotti, *L'Italia per divina disposizione maestra di civiltà alle altre nazioni*, Roma 1894; S. Scarabelli, *Vi è pace senza giustizia?*, Ferrara 1890.

spetto alle posizioni tanto più immobiliste ed arretrate dell'intransigentismo tradizionale, che proseguiva sui vecchi binari accogliendo del nuovo solo quanto poteva rientrare nei limiti di un discorso meramente apologetico in favore del papato, una debolezza di fondo che ne avrebbe ritardato gravemente l'emergere sul piano politico e ne avrebbe in sostanza frenato lo slancio innovatore. Tutto il lavoro del Toniolo, teso a indicare la causa dei fatti economico-politici nelle motivazioni etico-spirituali, comportava, come soluzione, un'attività che prescindeva dalla sfera politica; e, in ultima analisi, quest'ultima rimaneva affidata intatta nelle mani dell'intransigenza tradizionale. Se pur è difficile disconoscere che la limitazione imposta più o meno apertamente dal Toniolo alle attività sociali da lui promosse era in certo modo indispensabile per evitare ogni sconfinamento nel campo conciliatorista, e rappresentava certamente un pegno d'ortodossia offerto alle gerarchie ecclesiastiche, è altrettanto certo che proprio l'indirizzarsi dei seguaci delle tendenze sociali verso i problemi etico-civili lasciava libero il campo politico, ancora per un certo tempo, alle forze che fino ad allora avevano rappresentato, nei suoi diversi indirizzi, il mondo cattolico — gli intransigenti ed i conciliatoristi; ed essi infatti proseguivano la loro tradizionale polemica come se nulla di nuovo fosse sostanzialmente intervenuto e come se il problema politico dei cattolici italiani non potesse che esser posto nei termini della conciliazione o meno con lo Stato sabaudo.

6. *Il "ralliement" alla repubblica francese.*

E la lentezza con cui dovevano venire alla ribalta politica i nuovi elementi e, al tempo stesso, la ristrettezza degli orizzonti in cui viveva ormai il dibattito tra conciliatoristi e intransigenti, dopo che s'era aperta per il mondo cattolico la nuova fase « sociale », era testimoniata dal tono delle polemiche che, proprio negli anni successivi al '90, venivano svolgendosi attorno ai rapporti con la Francia e sul rinnovo della Triplice. Le ostilità ormai antiche e le diffidenze accumulatesi da decenni tra i due gruppi parevano portare ad un dialogo tra sordi, in cui gli avversari ripetevano le proprie argomentazioni senza essere in nessun modo toccati dalla risposta degli altri.

Gli intransigenti, affrontando la situazione col consueto apparato apologetico, ravvisavano nel *ralliement* promosso da Leone XIII con l'enciclica *Au milieu* un nuovo segno del progressivo espandersi del prestigio papale nel mondo:

> [...] la salvezza religiosa e sociale dell'Italia, come quella delle altre nazioni cristiane, non verrà e non potrà venire che dal Papa. Ora è la Francia, che a mano è condotta sulla via regale e maestosa della sua pace religiosa e della sua prosperità politica. Compiuto questo grande atto di redenzione religiosa e politica della figlia primogenita della Chiesa, l'augusta parola del Vicario di Gesù Cristo traccerà questo medesimo cammino all'Italia, che esso predilige affettuosamente, perché nell'Italia ha la Sede, la cattedra e il trono [78].

Con tali parole l'« Osservatore romano » si riferiva alla *Au milieu,* nel luglio 1892: l'espressione era ampollosa; ma, allo stesso tempo, per chi avesse consuetudine con la tematica corrente della stampa cattolica italiana, suonava un po' logora e quasi priva di convinzione, preoccupata com'era di riportare l'attenzione del lettore dalle cose di Francia a quelle d'Italia. E c'era infatti, in tutta la stampa intransigente, un atteggiamento di cautela estremamente diffuso, nei confronti della repubblica laica. Quasi un anno prima l'« Osservatore cattolico », commentando il brindisi di Algeri, in cui il cardinale Lavigerie aveva auspicato prosperità e grandezza per la repubblica francese, aveva mostrato una certa freddezza, il timore che la « forma » troppo ardita, l'atteggiamento troppo aperto del cardinale (ed era il giornale di un uomo come Albertario, che così parlava!) potessero ingenerare equivoci.

> Noi ci siamo [...] preoccupati — spiegava — dell'effetto che [il brindisi di Lavigerie] avrebbe prodotto anche in Italia, dove i conciliatoristi che tutto hanno rovinato e rovinano, si sarebbero dati a interpretazioni interessate dell'iniziativa del Cardinale, e ne avrebbero dedotto un argomento per spingere i cattolici italiani all'accet-

[78] Per una valutazione ben diversa da quella qui espressa relativamente alle influenze del *ralliement* in Italia, cfr. F. Fonzi, *Dall'intransigentismo alla dc*, in *Aspetti della cultura cattolica*, cit., pp. 323-68 e *Crispi e lo Stato di Milano*, Milano, Giuffrè 1965, p. 263, che afferma che il *ralliement* avrebbe favorito l'accoglimento di motivi democratici. Per la citazione nel testo cfr. « Osservatore romano », 24 febbraio 1892, *Il Papa e le Nazioni cristiane*; per il *ralliement* dei cattolici alla repubblica in Francia, oltre alla bibliografia citata a proposito di Leone XIII, cfr. J. Leflon, *La persistance de Léon XIII dans la politique de ralliement à l'égard du régime republicain de France. Audience au baron Reille et au marquis de Selage en 1887*, in « Archivum Historiae Pontificae », 1963.

tazione dei misfatti rivoluzionari contro i quali si mantengono costanti e le buone ragioni del diritto e le proteste del Papa [79].

Le ripercussioni in Italia, e le illazioni che i conciliatoristi avrebbero potuto trarne: questo e non altro preoccupava gli intransigenti italiani, di fronte a un atto che a molti contemporanei appariva veramente eccezionale. L'enciclica di Leone XIII, e gli atti della Curia che l'accompagnavano, non avrebbero dovuto in realtà dar adito a molte preoccupazioni in questo senso; ma, ciononostante, l'atteggiamento della stampa intransigente rimaneva assai cauto: e i giornali si affannavano a sottolineare che la mossa papale era rivolta a « tutelare gli interessi religiosi pericolanti e perseguitati » [80] e che « l'intento del Pontefice nel dare un tale indirizzo non fu né altro è che la tutela degli interessi religiosi a Lui confidati » [81], e che insomma, come scriveva l'« Unità cattolica »:

Che repubblica o non repubblica? Oramai quest'eterna nenia è messa fuori combattimento [...]. Repubblica quanto volete, quando repubblica non voglia dire imbroglioni, atei, impostori, tiranni in berretto frigio, persecutori della Chiesa, avversi a tutto ciò che in ogni tempo rese la Francia potente e gloriosa [82].

Ci si sforzava, insomma, di sottolineare in ogni modo che il *ralliement* era un fatto strettamente limitato alla Francia, dettato da esigenze tutte particolari. E lo confermava quanto scriveva « Civiltà cattolica », commentando le sfortunate (sfortunate per i *ralliés*) elezioni politiche del 1893 e chiedendosi se potesse dirsi che la politica di Leone XIII fosse fallita: no, certamente, rispondeva la rivista, soprattutto perché, malgrado le molte sconfitte, « posto il numero prevalente di repubblicani moderati, usciti dalle urne nei due scrutini, si congettura che tosto si formerà nell'Assemblea francese un gruppo compatto di costituzionali cattolici » che avrebbe certo costituito « in molti casi, e nei più importanti per la libertà religiosa » un centro

[79] « Osservatore cattolico », 3-4 aprile 1891, *Il movimento cattolico e l'episcopato francese.*
[80] « Osservatore romano », 8 maggio 1892.
[81] « Civiltà cattolica », s. XV, vol. III, q. 1010, 28 luglio 1892, *Leone XIII e i francesi*, p. 139.
[82] « Unità cattolica », 24 febbraio 1892, *L'enciclica di Leone XIII intorno alle cose di Francia.*

di raccolta per un gruppo conservatore, « essendo ora la Repubblica non più minacciata dai partigiani della monarchia, che hanno deposto le armi, bensì dai radicali e dai socialisti, i quali muovono guerra, non meno alla religione che alle istituzioni civili in Francia » [83]. Difesa dell'ordine, dunque, fronte unico, assieme ai moderati e ai costituzionali? In Francia sì, senza dubbio; ma non in Italia. La riserva che era sempre rimasta nel cuore degli intransigenti, e che spiegava le perplessità con cui avevano accolto il *ralliement*, era sempre viva: in Italia la questione romana si opponeva a qualunque soluzione, e un'alleanza conservatrice in difesa delle istituzioni non era nemmeno pensabile. « E difatti di che cosa questo partito dovrebbe dirsi e addimostrarsi conservatore in Italia? », si chiedeva l'« Osservatore romano » nel 1895, prendendo posizione di fronte ai progetti di costituzione di un partito conservatore. E per rispondere, il quotidiano riesumava gli argomenti che erano stati della prima intransigenza postunitaria, per dimostrare che la conservazione delle istituzioni, degli ordinamenti, dello stato di cose uscito dalla rivoluzione in Italia, non era affare a cui i cattolici potessero sentirsi interessati [84].

I conciliatoristi, dal canto loro, non facevano molto, in realtà, per giustificare gli allarmi degli intransigenti nei confronti di una reviviscenza di spirito conciliatorista in seguito al *ralliement*: sulla « Rassegna nazionale » era apparsa bensì una serie di articoli su *Il Cardinale Lavigerie e la repubblica francese* [85], a partire dal 16 dicembre 1891; mentre la *Rassegna politica* del 1° marzo 1892 esultava per l'enciclica *Au milieu*, giudicata un incoraggiamento a coltivare l'amor patrio [86]; ma in definitiva i conciliatoristi non andavano più in là di una vigorosa

[83] « Civiltà cattolica », s. XV, vol. VIII, q. 1039, 7 ottobre 1893, *Il papa e le elezioni francesi*, p. 39. Indicativo anche l'atteggiamento dell'« Osservatore romano » del 2 agosto 1892 e 15 agosto 1893, *Il Papa e la Francia* (gli articoli ripetono spesso lo stesso titolo).
[84] « Osservatore romano », 26 agosto 1893, *Il Papa e la Francia*; la serie degli articoli seguitava nei giorni successivi con lo stesso titolo e con argomentazioni analoghe.
[85] « Rassegna nazionale », a. XIII, vol. LXII, fasc. 16 dicembre 1891, *Il cardinale Lavigerie e la repubblica francese* di A. A. di Pesaro, e gli articoli seguenti nei fascicoli 1 gennaio, 16 gennaio, 16 maggio, 16 ottobre 1892, e 16 marzo e 1 aprile 1893.
[86] « Rassegna nazionale », a. XIV, vol. LXIV, fasc. 1 marzo 1892, *Rassegna politica*, pp. 165 sgg.

disapprovazione del legittimismo cattolico francese. Per quanto potesse essere trasparente il significato che l'esempio della Francia poteva assumere, secondo loro, per l'Italia, essi sembravano esitanti a trarne esplicitamente tutte le conclusioni. Il problema, dal loro punto di vista, era in realtà più vasto: l'enciclica non li emozionava per il suo eventuale valore conciliatorista quanto piuttosto per la portata delle sue conseguenze diplomatiche. La politica di Leone XIII, che s'era tenuta fino ad allora discretamente equanime nei rapporti con Francia e Germania, e che tra le due era sembrata se mai inclinare verso l'Impero degli Hohenzollern, si volgeva ora decisamente verso Parigi.

Per parte mia, io credo fermamente che in mezzo alle lotte diplomatiche che s'incontrano oggi in Europa, fra le alleanze conchiuse o annunziate, la miglior politica per la Santa Sede sia quella di tenersi all'infuori di ogni compromissione, mostrandosi equanime con tutti ed amica di tutti, perché ognuno rispetti la Religione e non tolga la libertà ai cattolici. Infeudarsi alla triplice alleanza, o all'accordo, reale o ipotetico, franco-russo sarebbe un errore [87].

Così Di Pesaro nell'aprile 1893, sulla « Rassegna nazionale »: e il desiderio che il Vaticano si mantenesse neutrale, più che l'applicazione di un principio cattolico liberale, appariva la conseguenza ben comprensibile dell'adesione alla Triplice, che in quegli ultimi anni i conciliatoristi erano venuti lentamente maturando.

Fino al 1890 i segni di opposizione alla Triplice erano stati infatti numerosi sulla « Rassegna nazionale ». Nell'aprile 1889 essa aveva ospitato un lungo articolo del Soderini, che riassumeva tutti i motivi di malcontento:

Gli immensi armamenti giudicati indispensabili, lo stato di guerra mantenuto in piena pace, e per un tempo indeterminato, le enormi spese colle quali si esauriscono le risorse del paese sono un carico sproporzionato alle forze della nazione, carico sotto il cui peso dovrà fatalmente soccombere [88].

Era stato un motivo di presunzione — continuava —, il

[87] « Rassegna nazionale », 1 aprile 1893, *Il cardinale Lavigerie* cit., p. 797 (A. A. DI PESARO).

[88] « Rassegna nazionale », a. XI, vol. XLVI, fasc. 1 aprile 1889, *La crisi ministeriale e l'alleanza italo-tedesca* (E. SODERINI).

desiderio di posare a grande potenza, quello che aveva cacciato il Regno nella scomoda alleanza, soprattutto dal momento che nessun motivo di simpatia o di affinità politica legava le due nazioni:

Il popolo italiano non ha voluto: ha subìto l'alleanza [...] francamente non comprendiamo quale progresso possa l'Italia trarre dalla triplice alleanza. È forse progresso quello di essere costretti a vivere sempre coll'arme a braccio?

Il problema della Triplice era successivamente tornato alla ribalta, ai primi del 1891, nella imminenza del suo rinnovo. La rubrica *Rassegna politica* aveva scritto allora: « In politica gli interessi sono molto, ma non sono tutto: anche i sentimenti hanno un loro valore » [89], ed aveva sostenuto che una politica di riavvicinamento alla Francia sarebbe tornata utile al Regno; e qualche mese più tardi un collaboratore sottolineava che tra le cause della Triplice stava anche il timore — a suo avviso fuori luogo — di un'influenza delle idee repubblicane dominanti in Francia.

Si ha paura del contagio repubblicano se tra le due nazioni regnasse una pace durevole, come se le idee sovversive non entrassero assai meglio di contrabbando. È una paura infondata [...] perché l'esserci a Parigi un governo repubblicano non implica la necessità che tal governo debba essere radicale [...] [90].

Tuttavia, nel giro d'un mese, anche le riserve fino ad allora espresse verso la Triplice cadevano con estrema facilità: e nel luglio 1891 la *Rassegna politica* confessava che l'opposizione alla Triplice le sembrava « ormai priva di scopo », e aggiungeva che la rivista non poteva comunque associarsi « alle agitazioni di parte radicale, che combatte la Triplice Alleanza, non per fini obiettivi e nazionali, ma per fini soggettivi e partigiani, per ostilità verso le istituzioni che ci reggono, per solidarietà coi radicali di altri paesi; che invoca l'alleanza colla Francia, non perché Francia, ma perché repubblica » [91]. La conversione, pur

[89] « Rassegna nazionale », a. XIII, vol. LVIII, fasc. 1 marzo 1891, *Rassegna politica*, p. 205.

[90] « Rassegna nazionale », a. XIII, vol. LIX, fasc. 1 giugno 1891, *L'alleanza sentimentale con la Germania* (G. BRACCI).

[91] « Rassegna nazionale », a. XIII, vol. LX, fasc. 16 luglio 1891, *Rassegna politica*, p. 404.

essendo in apparenza repentina, non era per questo meno sincera: anche lasciando da parte le preoccupazioni non lievi che consigliavano di fuggire ogni anche casuale accostamento alle forze « sovversive », c'era, a determinare la conversione dei transigenti, un motivo di più antica data. L'adesione da essi data alla politica coloniale ed espansionista non poteva a lungo accompagnarsi ad una visione in fondo statica della politica estera, come era quella di coloro che avrebbero voluto conservare il paese in equilibrio perpetuo tra Francia e Germania. Ed era significativo che, proprio nel momento in cui decidevano di desistere dall'opposizione antitriplicista, i conciliatoristi scoprissero che nel Mediterraneo si andava ogni giorno aggravando la rivalità tra Francia e Italia.

La Francia — scriveva la « Rassegna nazionale » nel settembre 1891 — non vuole rivali nel Mediterraneo, vuole il predominio incontestato di questo mare: l'Italia deve tendere essa pure a predominarvi e; se questo non può per ora, deve almeno con ogni sforzo impedire che la Francia vi acquisti maggior potenza e maggior influenza.

Le aspirazioni all'egemonia mediterranea, insomma, davano la spinta decisiva, e per esse la « Rassegna nazionale » non esitava a rimangiarsi gli argomenti altre volte addotti a difesa della sorella latina, e ad accusare anch'essa la Francia di tendere ad una politica di guerra rivoluzionaria. La Triplice Alleanza, invece, — concludeva nel settembre 1891 —

è gradita a tutti in Italia fuorché ai radicali, perché garantisce le due cose a cui più tengono gli italiani, l'equilibrio del Mediterraneo e la pace [...]. La pace trova poi nell'alleanza delle tre potenze continentali e nell'adesione dell'Inghilterra garanzia solidissima, perché rende assai difficile e rischiosa alla Francia, che sola desidera la guerra, il provocarla [92].

Conservazione dell'ordine interno, come difesa contro i radicali e i repubblicani, e prestigio all'estero stavano ormai a indicare una via da imboccare irrimediabilmente; e la scelta, se pure a lungo differita, era certo irrinunciabile, anche se negli

[92] « Rassegna nazionale », a. XIII, vol. LXI, fasc. 16 settembre 1891, *La Francia e la Triplice. Le vere cause del disaccordo* (x), p. 282 e p. 291.

anni successivi i dubbi torneranno ad affiorare; ma si tratterà di preoccupazioni passeggere, e sempre, comunque, contenute nell'ambito di un giudizioso triplicismo.

La Curia vaticana, che s'orientava verso la Francia proprio in simili frangenti, non poteva quindi trovare plauso presso i conciliatoristi; ed i timori degli intransigenti verso una ripresa conciliatorista avevano veramente pochissime ragioni d'essere.

Del resto, lo « zelo » eccessivamente filofrancese di « certi giornali » intransigenti aveva già suscitato polemiche furibonde non solo in Italia ma anche all'estero: un articolo dell'« Osservatore romano » del 5 agosto 1891 aveva eccitato lo sdegno dei deputati del Centro tedesco a causa dei suoi toni violentemente ostili alla Triplice, accusata di far da gendarme al Papa prigioniero in Roma, e per l'esaltazione — in esso contenuta — della missione civilizzatrice della Francia e delle nazioni latine. « Un modo così strano di considerare le cose », osservava sarcasticamente la « Rassegna nazionale », « doveva naturalmente ferire i cattolici tedeschi, i quali pretendono di non venire punto meno ai loro doveri religiosi appoggiando la politica del loro Governo » [93]. La Triplice — rispondeva esprimendo un punto di vista ortodosso la « Lega lombarda » —

non può essere accetta né al Papa, né ai cattolici italiani, essendo quella che non foss'altro mette il governo e la setta che domina il Parlamento in grado di resistere a quell'opinione favorevole che pure potrebbe formarsi in Italia e che altra volta s'era incominciata a formare.

I cattolici italiani in verità — continuava il quotidiano — sarebbero stati ben lieti se i « cattolici forestieri » avessero fatto « qualche atto di prudente energia » affinché i loro governi facessero sentire « al governo italiano che la questione pontificia è questione internazionale e che la libertà del Papa non può essere alla mercede di nessuno »: i tedeschi, quindi, avrebbero potuto far fruttare la Triplice, premendo sul loro governo perché essa divenisse uno strumento a favore del papa, anziché

[93] « Rassegna nazionale », a. XIII, vol. LXI, fasc. 1 settembre 1891, *Rassegna politica*, p. 191; l'articolo dell'« Osservatore romano » a cui si fa riferimento apparve il 5 agosto 1891 col titolo *Il Vaticano e la Francia*, ed apparteneva ad una serie di articoli portanti il medesimo titolo ed apparsi nei giorni precedenti; la Curia fu costretta a intervenire negando carattere di ufficialità all'organo romano, salvo che per gli *Acta apostolicae sedis* che vi erano pubblicati.

un'oppressione; se tanto non sapevano fare, avevano ben meritato le rampogne dell'« Osservatore romano »[94].

Anche questa polemica dimostrava, insomma, una volta di più, che il *ralliement* alla Francia, lungi dall'impegnare i cattolici in un'operazione conciliatorista, scavava anzi un solco ancora più profondo tra la Chiesa cattolica e lo Stato liberale in Italia. E di fronte a questo peggioramento di rapporti, sia gli intransigenti sia i conciliatoristi non sapevano che irrigidire le loro posizioni, senza portare nel dibattito nulla di nuovo, capace di decidere le sorti della lunga battaglia. Tutto ciò emergeva infine con chiarezza estrema dalle conseguenze che il *ralliement* aveva sull'indirizzo della politica coloniale, quando — al termine di un'azione più che decennale — il cardinale Lavigerie otteneva dal Vaticano di sostituire completamente il personale italiano delle missioni nei territori francesi del Nord Africa, e i cappuccini italiani erano costretti a lasciare Tunisi. La « Rassegna nazionale », forse per prudenza o rispetto per il Lavigerie, ammirato per la sua propaganda antischiavistica, taceva; ma si facevano sentire le proteste dei giornali liberali contro un atto che sembrava liquidare definitivamente ogni influenza italiana in Tunisia. Rispondevano allora gli intransigenti che non era lecito il lagnarsi di tali avvenimenti a chi « per imporsi alla S. Sede » non rifuggiva « dal farsene il boia », e che comunque l'operato del Vaticano si inseriva nel quadro di un'azione universale, che non poteva essere misurato col metro dell'interesse delle singole nazioni perché mirava al bene dell'umanità intera: libera dunque la S. Sede di scegliere, per averne aiuto, la nazione che più delle altre pareva rispettare la fede cristiana ed i suoi ministri[95].

Di fronte a simili conclusioni, i conciliatoristi non potevano che arrestarsi, e prendersela con la Curia che s'occupava troppo di politica e poco di religione; e la situazione del mondo cattolico in Italia pareva a questo punto ripetere sempre lo stesso disegno, senza variazioni di rilievo o nuove prospettive.

[94] « Lega lombarda », 15-16-17 agosto 1891, *I cattolici tedeschi e il Papa*; cfr. anche « Osservatore cattolico », *La Francia e la Triplice alleanza*, apparso il 27-28 giugno 1891, prima che scoppiasse lo scandalo, ma orientato allo stesso modo.

[95] « Osservatore cattolico », 22-23 luglio 1891, *La S. Sede. A proposito della partenza dei Capuccini da Tunisi*. Cfr. su questa azione di Lavigerie A. Giaccardi, *La conquista di Tunisi*, Milano, Ispi s. a. (ma 1940), ispirato peraltro a un punto di vista fascista, cap. VII, 2, pp. 209 sgg.

7. *Democrazia o colonialismo?*

Ma il riflesso della nuova impostazione sociale data al movimento cattolico dalla *Rerum Novarum* riusciva finalmente ad esprimersi, superando le barriere che dividevano le rivendicazioni etico-civili dalla lotta politica, sotto la spinta dell'estrema tensione creata dall'opposizione alla « dittatura » di Crispi e alla sua politica coloniale. Anche sul terreno politico venivano ora alla luce le simpatie democratiche che covavano nei nuclei dediti alle attività sociali, allo studio dei problemi del popolo, sotto la guida di Giuseppe Toniolo. Ed allora, a partire dal 1893-94 (anche se l'« Osservatore cattolico » aveva dato l'impressione fin dal '91 di essersi messo su questa strada)[96] vari settori del mondo cattolico esprimevano le loro simpatie per i partiti dell'Estrema, e per i rappresentanti della democrazia politica[97]. E la spinta in tal senso doveva essere relativamente forte e diffusa, se la « Civiltà cattolica » nel 1895 si sentiva in dovere di prendere pubblicamente posizione, chiedendosi fino a qual punto fosse legittima, dal punto di vista dell'ortodossia morale, l'alleanza, che taluni andavano ventilando, tra cattolici e democratici. La risposta della rivista dei gesuiti, che invitava a stare in guardia contro il « soperchio zelo di esaltare una democrazia, che possa liberare i popoli cristiani dalle oligarchie settarie e dai pericoli del socialismo », poteva forse esser deludente per qualcuno[98], ma era certo fondata sulle basi solidissime di un'incontrovertibile autorità. Infatti, a ben guardare, l'incoraggiamento dell'enciclica *Au milieu* — a cui molti si riferivano — rivolto ai cattolici affinché accettassero le forme democratiche in Francia, era accompagnato da precise affermazioni destinate ad

[96] « Rammenti la monarchia », scriveva l'« Osservatore cattolico » il 7-8 ottobre 1891, « che i cattolici in Francia hanno avvicinato la repubblica e bastò perché si sfrondasse il giglio insanguinato degli Orléans — e non dimentichi che i cattolici in Italia, colla connivenza del governo monarchico negli eccessi del 2 ottobre [si tratta dei famosi episodi di intolleranza verso pellegrini francesi originati dal fatto che uno di essi scrisse sul registro del Pantheon, alla tomba di Vittorio Emanuele II, *Vive le Pape*] sono allontanati dalla monarchia. *Respice finem*, casa Savoia! » Il repubblicanesimo dell'organo di don Albertario non andava però al di là di questo tono da ricatto, malgrado il sequestro prontamente ordinato dalle competenti autorità.

[97] Si veda, tra gli altri, l'« Osservatore romano », 28 settembre 1893, *La democrazia cristiana*, che contiene quasi un elogio di Cavallotti.

[98] « Civiltà cattolica », s. XVI, vol. III, q. 1084, 17 agosto 1895 e s. XVI, vol. IV, q. 1085, 7 settembre 1895, *Di un'alleanza dei cattolici con la democrazia*; la citazione è nel quaderno 1084, p. 399.

impedire ogni troppo precipitosa conclusione. Il documento pontificio teneva ben fermo a quello che era il centro teorico dell'opposizione cattolica a tutte le dottrine liberali e democratiche moderne, al ripudio cioè del principio di sovranità popolare; e riaffermava invece che l'origine del potere era in Dio; e di conseguenza il *ralliement* alle moderne istituzioni politiche era permesso e doveroso proprio in quanto la « forma » non alterava la sostanza dell'origine divina dell'autorità. Con perfetta aderenza quindi al pensiero pontificio, sulle pagine della intransigente e più che ortodossa « Scuola cattolica » un collaboratore aveva potuto scrivere che « la teoria del diritto divino » era la sola « applicabile a tutte le forme di governo » [99]: la concezione teologica del potere non veniva intaccata dal nuovo corso della politica vaticana, che nulla di nuovo portava su questo punto alle forme tradizionali del pensiero cattolico. E lo confermava, una volta di più, proprio un giovane democratico cristiano, Filippo Meda, che in una conferenza, pubblicata dalla « Rivista internazionale di scienze sociali », affermava la possibilità di aderire alle forme politiche democratiche in quanto esse non erano di necessità fondate sul principio di sovranità popolare, ma erano interpretabili come « una designazione d'individui a cui l'esercizio dell'autorità sia per un certo tempo conferito ». E in realtà non si trattava di distinzioni cavillose, ma di differenze sostanziali: se gli istituti rappresentativi fossero stati fondati sul principio di sovranità popolare — spiegava il Meda — i deputati si sarebbero ritenuti liberi di agire « senza alcun criterio assoluto di ordine, ma semplicemente secondo le norme individuali e di scuola »; se appoggiata invece sul principio del potere come derivante da Dio, la rappresentanza democratica avrebbe retto lo Stato come un patrimonio « di cui non può essere mutata la sostanza e la natura » [100]. Era un modo di teorizzare le forme democratico-parla-

[99] « Scuola cattolica », s. II, a. III, vol. VI, quaderno novembre-dicembre 1893, *Leone XIII e la democrazia* (G. Rossignoli), p. 413; cfr. inoltre « Rivista internazionale di scienze sociali e di discipline ausiliarie », a. VII, vol. XIX, fasc. LXXIV, febbraio 1899, *Democrazia Cristiana e diritto divino* (G. Rossignoli). La « Rivista internazionale di scienze sociali » era diretta da Giuseppe Talamo, e venne pubblicata a partire dal 1893.

[100] « Rivista internazionale di scienze sociali », a. IV, vol. X, fasc. XXXIX, marzo 1896, *Parlamentarismo e sistemi rappresentativi* (F. Meda), p. 178. L'articolo, più volte citato per il suo inizio (in cui il giovane Meda dichiara che, contrariamente all'opinione generale sfavorevole ai parlamenti egli sarebbe disposto a battersi in difesa del regime rappresentativo), compare tra l'altro anche in Are, *I cattolici e la questione sociale* cit., pp. 175-87, e in F. Meda, *Scritti*

mentari come strumenti di conservazione politica. Su queste basi, e solo su queste, i cattolici erano disposti ad un'alleanza con la democrazia: come ben diceva la « Civiltà cattolica », « [...] in Italia [...] messa al sicuro la indipendenza del Papato, che della condizione politica della Penisola è il perno necessario, non si vede a che cosa [...] una vera ricostruzione con forze sanamente democratiche potrebbe ripugnare ». Nulla s'opponeva, dunque; ma poi, giunti sul concreto, i gesuiti erano costretti a riconoscere che « la democrazia che, nell'Italia almeno, possa coi cattolici allearsi è ancora da nascere », perché

gli aggruppamenti disgregati che pretendono formarla, non sono tanto composti di democratici, quanto di demagoghi; e quelli pure che dalla demagogia si discostano e l'aborrono non mostrano aver nessun chiaro concetto di democrazia, che appaia, nel tempo medesimo, atta a conciliare insieme le ragioni sociali del cattolicesimo e le esigenze storiche degl'italiani [101].

scelti a cura di G. P. Dore, Roma 1959. Per una biografia di Filippo Meda fondata sui documenti del suo archivio, cfr. De Rosa, *Filippo Meda e l'età liberale*, Firenze, Le Monnier 1959; cfr. p. 32 in cui l'articolo qui citato è valorizzato per la sua parte iniziale, intesa come accettazione del metodo democratico parlamentare; ci sembra legittimo però — senza nulla togliere alla novità e al coraggio della posizione di Meda in quel momento (l'esperienza crispina invitava alle più nere previsioni sulla sorte del parlamento) — sottolineare come distintivi e caratteristici i limiti di tale accettazione della democrazia parlamentare. Sul Meda cfr. inoltre F. Fonzi, *Crispi e lo Stato di Milano* cit., pp. 279-84, che — pur sottolineando del Meda l'accettazione delle istituzioni — ne richiama il carattere intransigente — « un intransigente della nuova generazione »; che è una definizione assai più aderente alla realtà di quella usuale del Meda « transigente » e « clerico-moderato ». Vero è che il Fonzi più avanti (p. 295), esaminando il patto elettorale clerico-moderato milanese del 1895, lo giudica esemplare per la caratterizzazione del clerico-moderatismo nuovo — quello che s'imporrà nell'età giolittiana — e lo definisce « uno strumento per l'ingresso dei cattolici nella vita pubblica italiana, certo non per distruggere lo Stato unitario e le libere istituzioni, ma neppure al fine di consolidare il vigente regime oligarchico, desiderando essi piuttosto una graduale trasformazione dello Stato al fine di renderlo più rappresentativo e popolare ». Il che è esatto: ma solo a patto che si intenda « rappresentativo e popolare » nei termini esposti da Meda nell'articolo citato, con tutti i condizionamenti e le implicazioni conservatrici che vi sono collegati. E quest'osservazione è altrettanto valida per quanto Fonzi nota più oltre (p. 296) quando sottolinea che la preoccupazione dei cattolici milanesi del 1895 « di non dare al 'contratto' [elettorale coi liberali] il significato di una vera alleanza e di un'adesione ai programmi della borghesia liberale, rimarrà sempre desta anche nel nuovo secolo, nell'età giolittiana, pur quando sarà concluso il patto Gentiloni ». Per la citazione dell'articolo del Meda, cfr. p. 509. Cfr., inoltre, A. Zussini, *Luigi Caissotti di Chiusano* cit., p. 32.

[101] « Civiltà cattolica », 17 agosto 1895, cit., *Di un'alleanza* cit., p. 392; e 7 settembre 1895, cit., *Di un'alleanza* cit., p. 524.

In questo modo le speranze di un'alleanza nuova che unisse le opposizioni antiliberali ed antiborghesi — laiche o cattoliche che fossero — si rivelavano fin dall'inizio destinate ad incontrare le più vive resistenze e le più gravi difficoltà. Vero è che nel 1895, quando « Civiltà cattolica » interveniva a fugare i dubbi morali dei fedeli, problemi di scelta in tal senso si ponevano solo su un piano estremamente vago ed impreciso, giacché la lotta politica era giunta ad una stretta che costringeva a lasciare in certo modo nell'ombra alcune questioni, anche di fondo, e portava invece a concentrare le energie nella battaglia contro Crispi e la sua politica coloniale senza troppo sottilizzare sulla natura degli alleati che si avevano al fianco. Tuttavia, malgrado la violenza verbale e l'attivo impegno, che indubbiamente vi furono, anche in questo caso la condotta dei cattolici appariva largamente intessuta di riserve e pregiudizi tali da renderla disponibile nel futuro per una politica piuttosto conservatrice che progressista, e in ogni modo aperta a soluzioni colonialiste per quanto riguardava i problemi della funzione internazionale dell'Italia.

La protesta che da ogni centro italiano saliva contro l'avventura « voluta » e « preparata da Crispi », lo sdegno per le repressioni ordinate da « questo pazzo » che « si sfoga contro le turbe che protestano contro di lui e contro la sua politica da energumeno e le fa sciabolare dai carabinieri e dai birri » [102] non bastavano a coprire le debolezze dell'opposizione cattolica all'impresa d'Africa. Ancora una volta, come già in passato, non era possibile individuare un'opposizione che fosse libera da riserve o da simpatie filocoloniali. Nel febbraio del '95 l'« Osservatore cattolico » aveva versato lacrime per l'insipienza del governo italiano, che con la sua politica anticattolica costringeva il cardinale Massaia a preferire agli italiani i cappuccini di Francia, con grave pregiudizio della fortuna imperiale d'Italia... [103]. E nel marzo del '96 — nella fase decisiva della lotta contro Crispi e la sua politica africana — il periodico stesso di Toniolo, la « Rivista internazionale di scienze sociali » scriveva: « Senza entrare nell'esame della convenienza politica per un popolo di tentare imprese coloniali, noi, in genere, riteniamo che esse fan parte dell'indefinito movimento cristiano onde si svolge e si rinnova il progresso dell'umanità ». La presa di posizione del periodico, che ridimensionava drasticamente la battaglia anticolonialista in corso, limitandone la portata ad un fatto del tutto transitorio, era estremamente significativa e rappresentava senz'altro l'orientamento della grande maggioranza dei cattolici italiani [104]:

I cattolici italiani — poteva così scrivere a buon diritto la rivista di Toniolo — nella grande maggioranza non approvano la politica africana, ma con ciò non deve intendersi che essi disconoscano l'obbligo che ha ogni nazione cristiana di lavorare tenacemente all'incivilimento dei popoli barbari. Tale compito è un apostolato; ma ha pure fini ben diversi da quelli che in Italia si è proposto il governo con la guerra d'Africa. Pure non mai l'impresa d'Africa, finora, fu illuminata dall'idealità cristiana. Privo di questo alto e generoso elemento lo sperpero di tante vite e di tante fortune può ben essere un delitto. Se altro invece fosse lo scopo, anche i mezzi muterebbero. Questo noi diciamo nel momento presente; e lo mediti la patria nella triste ora. Se essa ritroverà nelle sventure la coscienza della sua missione civilizzatrice può ben rassegnarsi alla disfatta del suo esercito coloniale [105].

[102] Le citazioni nell'ordine: « Unità cattolica », 16 gennaio 1896, *Il sommo Crispi che non intende ancora tutto*; « Unità cattolica », 5 marzo 1896, *Le responsabilità del disastro di Abba Garima*. Cfr. inoltre sullo stesso tono: « Lega lombarda », 3-4 ottobre 1895 e nn. sgg.; « Osservatore cattolico », 16-17 gennaio 1895, *Vittoria o sconfitta*; « Osservatore romano », 10-11 dicembre 1895, *Gli ultimi fatti d'Africa*; « Unità cattolica », 17 novembre 1895, *Il buon nome d'Italia compromesso dalla politica africana*; « Il paese », 14 dicembre 1895, *Rendimi le legioni, o Varo!* (« Il paese » era un periodico umbro, fondato nel 1875 per impulso del cardinale Pecci; per alcune notizie cfr. *La vita e le opere di mons. A. Briganti vescovo di Orvieto, arcivescovo di Apamea, a c. di un suo pronipote. Ricordi di cronistoria locale contemporanea. 1817-1906*, Perugia, Simonelli 1960).

[103] « Osservatore cattolico », 20-21 febbraio 1895, *Le missioni dei Galla*: « È non piccola sventura per l'Italia, che la ferocia della massoneria sia riuscita a disfarsi degli ordini religiosi, e a metter quasi fine alle missioni italiane [...]. Perciò qualunque siano per essere le conquiste e i protettorati dell'Italia in Africa, nelle condizioni attuali, non avrà mai missionari in numero sufficiente per evangelizzare e incivilire quei popoli; e dovrà lasciarne la cura ai missionari di altre nazioni, le quali la pensano più lunga, conservando i fattori della loro potenza mondiale ».

[104] Cfr. « Osservatore romano », 14-15 dicembre 1895, *L'Italia e l'Etiopia*: « si è preferito il sistema della conquista e si è brandita la spada invece di impugnare la Croce. Invece di farsi degli amici o degli alleati, si sono fatti dei nemici e degli avversari [...] »; e « Unità cattolica », 24 dicembre 1895, *Dal grido ' viva Oberdan ' al grido ' viva Menelik '*: « [...] voi — si rivolgeva ai governanti liberali — non portereste in Africa che la civiltà dei vostri delitti, delle vostre bestemmie, dei vostri vizii, delle vostre imposture, per non raccogliere ai danni della povera patria nostra che vergogna e sciagure, mal compensate da qualche sterile gloria ».

[105] « Rivista internazionale di scienze sociali », a. IV, vol. X, fasc. XXXIX, marzo 1896, *Cronaca sociale*, pp. 517-8.

Opposizione dunque, all'impresa del folle « dittatore », del « macellaio del fiore dei nostri soldati »; ma anche e soprattutto una innegabile tendenza a polemizzare contro il colonialismo di Crispi, a favore di un altro, più efficace e meno dispendioso, che poggiasse principalmente sulla fede religiosa del popolo italiano e sull'opera dei missionari cattolici [106].

Verso il colonialismo come verso la democrazia parevano così valere per il mondo cattolico intransigente — si trattasse dei tradizionalisti alla Paganuzzi o dei seguaci del Toniolo — riserve in fondo assai simili: si facesse cattolica la democrazia, accettando il principio divino dell'autorità... assumesse un fine di civiltà cristiana il movimento colonialista... i cattolici sarebbero stati disponibili per entrambe. Se questo tuttavia appariva facilmente conciliabile con la linea dell'intransigenza tradizionale, che avrebbe visto salve in un caso o nell'altro le sue preoccupazioni confessionali, era certo assai discutibile che tale ambivalenza potesse esser priva di conseguenze negative per le esigenze che andavano emergendo tra le file dei seguaci di Toniolo; anche se colonialismo e democrazia non apparivano, nella prospettiva del tempo, necessariamente inconciliabili, o se l'accettazione degli istituti democratici poteva avvenire pur con la riserva di una concezione teologica del potere, rimaneva chiaro che gli ideali del pacifismo cattolico non avrebbero potuto reggere a lungo — a meno di diventare un sogno da relegare tra le fantasie irrealizzabili — quando l'Italia cattolica avesse accettato di collaborare alla « civilizzazione » dell'Africa e dell'Asia, e che il fervore di iniziative sociali si sarebbe mostrato di ben corto respiro, quando si fosse trattato di decidere chi avrebbe pagato le spese della « missione civilizzatrice ».

E del resto c'era un confronto, che valeva la pena di fare, per verificare in qual senso si muovessero le riserve sulla politica coloniale crispina: messe a paragone con le scelte e le indicazioni offerte dai settori intransigenti, le posizioni della rivista « Rassegna nazionale » permettono infatti di individuare già prima della crisi del 1898 i sintomi di un crescente avvicinamento fra i due settori un tempo inconciliabili. La « Rassegna », infatti, pur con interni dissidi e altalenanti influenze (il

[106] « Il paese », 1 febbraio 1896, *Menelik e Crispi*. Sul tema cfr. A. D'Alessandro, *L'opposizione cattolica alla politica coloniale negli anni 1895-96 nella stampa dell'epoca*, in « Società », ottobre 1957, pp. 894-908; l'articolo sottolinea il distacco dei cattolici dalla politica colonialista, dopo le prime sconfitte.

filocolonialismo di Alessandro Rossi, che con i suoi finanziamenti sorreggeva la traballante situazione economica della rivista, da una parte, e l'anticrispismo di Pietro Fea, dall'altra), non arrivava a negare del tutto l'utilità della politica coloniale, pur sottolineando gli aspetti pericolosi di un aperto impegno coloniale; e finiva poi — pur quando la spedizione africana si avviava chiaramente al disastro — per farsi avanti a sostenere in prima persona un'iniziativa colonialista, la proposta cioè della fondazione di una colonia (intitolata alla regina Margherita) per la quale il senatore Alessandro Rossi intendeva incoraggiare i « contadini friulani », cui offriva il pagamento del viaggio, il mantenimento gratuito fino al primo raccolto, « animali, buoi da lavoro, pecore, polli, e le sementi per i sedici ettari assegnati per sorteggio ad ogni famiglia, la quale avrebbe pure la propria abitazione in muratura e ricoperta di paglia »; il debito sarebbe stato poi estinto con una sorta di regime a mezzadria per otto anni. L'avanzare simile proposta era già di per sé significativo; ma l'atteggiamento era ancora riconfermato quando, alle voci di un abbandono della colonia da parte del Di Rudinì, la *Rassegna politica* insorgeva a rivendicare le ragioni di prestigio che imponevano di rimanere in Africa: come già nel 1887, la colonizzazione pacifica, l'opera dei missionari (e nel progetto di A. Rossi l'Associazione per soccorrere i missionari infatti avrebbe avuto un suo posto nel proteggere i coloni), la proposta insomma di un incontro tra patria e religione, l'inevitabile prospettiva conciliatorista sul terreno coloniale venivano ancora una volta avanzate come unico strumento valido per ovviare alle sfortune e alle miserie dell'Italia laica [107].

[107] Per la riluttanza della « Rassegna nazionale » a sostenere l'impresa africana cfr. vol. LXXXV, a. XVII, fasc. 1 marzo, 1 agosto, 16 agosto, 1 settembre, 16 ottobre 1895 e vol. LXXXVI, fasc. 16 dicembre 1895, rubrica *Rassegna politica* (affidata a Pietro Fea). L'ultimo degli articoli citati è particolarmente indicativo: dopo la sconfitta dell'Amba Alagi la rivista sostiene che si tratta di una sconfitta « onorevole », e che pertanto è possibile accettare un compromesso, senza impegnarsi in ulteriori imprese militari. Lo stesso atteggiamento tornerà nella *Rassegna politica* del fasc. 1 febbraio 1896 (vol. LXXXVII, a. XVIII) e, dopo Adua, del fasc. 16 marzo 1896 (vol. LXXXVIII, a. XVIII). Cfr. anche, nello stesso fasc. 16 marzo 1896, l'articolo *La battaglia di Adua* (E. A. Foperti). Per l'iniziativa di A. Rossi cfr. nel fasc. 1 gennaio 1896, vol. LXXXVII, a. XVIII, l'articolo *L'Associazione dei missionari italiani e l'Eritrea* (R. Corniani) e fasc. 1 febbraio 1896, *La solenne adunanza della Associazione per i missionari cattolici italiani.* Per un'attenta e fine analisi dalle posizioni interne dei vari gruppi confluenti nella « Rassegna » rispetto alla politica coloniale crispina, rimando a O. Confessore, *La " Rassegna nazionale " e Crispi* cit.

Ma ora, ancor più di quanto non fosse avvenuto nel 1887, con la prima sortita dell'Associazione per i missionari, i temi della colonizzazione cristiana e della missione civilizzatrice evangelica trovavano una consonanza ben più viva, una rispondenza ben più precisa nelle analoghe posizioni dei settori schiettamente « clericali ».

Vero è che la « Rassegna nazionale » appariva per molti versi ormai spenta, incapace d'inserirsi con qualche profitto nella nuova tematica emergente dalle pagine della « Lega lombarda » o nelle prospettive di partecipazione alla lotta politica a cui un Meda dava a Milano un decisivo contributo. Erano — questi della fine del secolo — gli anni più grigi della « Rassegna nazionale », che appariva preoccupata solo di ribadire il proprio diritto di primogenitura nei confronti della pacificazione religiosa, irritata e sclerotica custode dell'ortodossia cattolico-liberale, incapace comunque di guardare con occhio nuovo al ricco fiorire di indirizzi in seno al mondo cattolico. E nell'analisi degli ultimi anni del secolo la « Rassegna nazionale » dovrà essere infatti lasciata in secondo piano: forse proprio perché i temi che essa aveva a lungo sviluppato come propri ed esclusivi di una prospettiva conciliatorista, ora apparivano largamente condivisi da settori del tutto opposti, essa non costituirà più, nel mondo cattolico italiano, un'interlocutrice valida per nessuna delle sue componenti.

Eppure, mentre le vestali del conservatorismo nazionale, gli ultimi epigoni del cattolicesimo liberale, lanciavano anatemi contro il « repubblicanesimo » dell'Opera dei Congressi e di tutti i seguaci dell'intransigenza, c'erano segni — non forse abbondanti ma più chiaramente avvertibili — di un nuovo corso: e, alla caduta di Crispi, alcune voci nel mondo cattolico intransigente salutavano con favore la salita al potere del Di Rudinì, un conservatore che pareva avviato a ben meritare dai cattolici [108]. Mentre infatti l'« Osservatore cattolico », caduto Crispi, si indirizzava alle forze conservatrici per esortarle ad abbandonare il « partito malvagio che si sfascia sotto i suoi errori e l'indignazione generale », per accostarsi alla Chiesa e salvare la società, l'« Osservatore romano » riportava compiaciuto le voci secondo cui il Di Rudinì avrebbe voluto accordarsi con l'Associazione per soccorrere i missionari cattolici italiani, allo scopo di

> dare il maggior sviluppo alle Missioni nell'Eritrea, procurando di guadagnarsi coll'influenza morale e commerciale il prestigio perduto presso quelle popolazioni negli ultimi avvenimenti guerreschi [...]. Questa è l'unica via — sentenziava in conclusione — che la saviezza politica consiglia di battere così in Africa come all'interno, perché senza l'aiuto della religione e la guida del Papato, per l'Italia non può esserci né potenza né prosperità [109].

Ben presto, di fronte alla rinnovata ostilità del governo liberale, anche queste simpatie e queste speranze dovevano cadere, e la lotta sembrava riprendere con violenza. Ma l'atteggiamento di comprensione verso un conservatorismo che si mostrasse disposto a lasciare spazio all'opera del mondo cattolico sarebbe tornato ad emergere, anche a dispetto di quelle forze cattoliche che avrebbero preferito far valere le medesime possibilità a favore della democrazia politica e sociale.

8. *Salus Italiae pontifex.*

Ed infatti, dopo la crisi del '98, l'atteggiamento di disponibilità del cattolicesimo intransigente nei confronti del liberalismo conservatore tornava alla ribalta con estrema chiarezza. Di fronte alle « persecuzioni » governative la linea di difesa adottata dall'Opera dei Congressi, e autorevolmente confermata

[108] Cfr. sui rapporti tra Chiesa e Stato in quegli anni F. Fonzi, *Documenti sul conciliatorismo e sulle trattative segrete tra governo italiano e S. Sede dal 1886 al 1897*, in *Chiesa e Stato nell'800. Miscellanea in onore di P. Pirri*, Padova 1962, pp. 167-242. Il Di Rudinì, peraltro, come ministro degli Esteri, aveva autorizzato nel 1891 la pubblicazione di uno studio del sen. Lampertico (di ciò incaricato dall'Associazione per soccorrere i missionari) sul diritto della Francia al protettorato esclusivo sui cattolici nei paesi cattolici in Oriente; studio che era approdato a concludere che tale diritto era tutt'altro che inattaccabile. Questo episodio vale forse a spiegare in parte certi atteggiamenti dei cattolici verso Di Rudinì; cfr. F. Tommasini, *L'Italia alla vigilia della guerra. La politica estera di T. Tittoni*, Bologna 1935-41, vol. IV, pp. 191-2. F. Fonzi tuttavia rileva, in *Crispi e lo Stato di Milano* cit., p. 531, alcuni motivi d'opposizione dei cattolici (l'« Osservatore cattolico » dell'11-12 e del 13-14 marzo), che dichiarano di non veder differenze tra Crispi e Di Rudinì; atteggiamento assolutamente logico e conseguente in seno agli intransigenti, giacché nessun governo del Regno ebbe mai le loro lodi, fino a questo momento almeno; ma che non chiude le strade a variazioni di indirizzo, sia pur lievi e transitorie, come quelle qui rilevate.

[109] Cfr. nell'ordine: « Osservatore cattolico », 4-5 marzo 1896, *Il momento*; e « Osservatore romano », 30-31 marzo 1896, *In Africa e in Italia*.

dal Papa nell'enciclica *Spesse volte* del 5 agosto 1898, era quella di scagionare i cattolici dagli addebiti loro mossi, negando che essi avessero mai avuto intenzioni eversive, affermando anzi che nessuno più di loro aveva a cuore le sorti dell'ordine sociale e della conservazione [110].

La parte più agguerrita ed avanzata del movimento della democrazia cristiana, quella che si esprimeva nella « Cultura sociale » del Murri, coglieva immediatamente il pericolo, e invitava a non andare troppo oltre in quelle proteste di lealismo, che rischiavano di far apparire i cattolici come il sostegno e il pilastro dell'ordine costituito [111]. La rivista del Murri aveva ben ragione nel lanciare il suo allarme: se per i « giovani » il '98 doveva essere il punto di partenza per un'azione sociale più che mai energica, per i « vecchi » la repressione liberale fu il segnale di un progressivo distacco dalle tendenze sociali, fino allora non apertamente respinte; in un certo senso, anzi, la reazione della « Cultura sociale » non era forse nemmeno adeguata al divario che già esisteva tra le due correnti in seno all'Opera dei Congressi.

Gli anni successivi in effetti dovevano sottolineare il processo di differenziazione tra la vecchia intransigenza, tesa perpetuamente a una rivincita sullo Stato laico e rivoluzionario, e di fatto convinta che tale rivincita non potesse effettuarsi che con il rivolgersi ad una politica sempre più rigidamente conservatrice, e i giovani che aspiravano a cambiare i termini del dibattito per imporre concezioni più aperte, e, in varia misura, più democratiche. E questi ultimi infatti puntavano le loro speranze su un mutamento della struttura dell'Opera dei Congressi, protestando contro la non rappresentatività degli organi direttivi, promuovendo un'organizzazione, in certa misura autonoma, di circoli democratico-cristiani, e ottenendo infine dopo una lunga battaglia una direzione rispondente alle loro aspirazioni, con la presidenza di Giovanni Grosoli. Ma quando infine essi giungevano a questo punto, la situazione era in realtà profondamente logorata: quello che avrebbe dovuto essere il periodo della loro massima vitalità, si rivelava come quello della loro crisi definitiva, perché la battaglia dell'intransigenza tradizionale non era rimasta senza successo per quel che riguardava almeno la compattezza dei democratici-cristiani, al cui interno s'erano rivelate differenze profonde, che alla resa dei conti dovevano essere decisive.

Anche in questo lungo travaglio, in cui il dibattito investiva in modo sostanziale i problemi della democrazia per il mondo cattolico, i giudizi e le scelte di politica estera, la valutazione degli strumenti e delle dimensioni attraverso cui essa si svolgeva, l'insegnamento, infine, dell'esperienza politica di altri paesi avevano un peso non indifferente e costituivano un fatto fortemente rivelatore dei vari indirizzi e delle diverse impostazioni.

E, in effetti, l'analisi dell'atteggiamento dei democratici-cristiani su alcuni temi che investono la politica estera e il raffronto delle loro posizioni con quelle del restante mondo cattolico rivela appunto, già negli anni immediatamente seguenti la crisi novantottesca, differenze profonde all'interno dei « giovani » — che prefigurano i motivi della futura scissione — e ampie e determinanti convergenze di taluni settori democratico-cristiani con le idee espresse dai tradizionalisti intransigenti; mentre non mancano, al di là delle ancor vive polemiche intestine, significative concordanze tra gli avversari d'un tempo, ricorrere di parole d'ordine e di temi affatto simili sulla stampa di entrambi i tronconi in cui s'era diviso il mondo cattolico italiano postunitario.

[110] Circolare di Paganuzzi, 24 maggio 1898; per l'atteggiamento dei vescovi cfr. « Il movimento cattolico. Bollettino dell'Opera dei Congressi e dei Comitati cattolici in Italia », a. XIX, Venezia, pp. 460-71. Sulle reazioni in campo cattolico alle repressioni del 1898, cfr. G. CAPPELLI, *La prima sinistra cattolica in Toscana*, Roma, Cinque Lune 1962 e C. PINZANI, *La crisi politica di fine secolo in Toscana*, Firenze, Barbera 1963.

[111] « Cultura sociale », a. I, n. 13, 1 luglio 1898, *Nel momento attuale* (I. TORREGROSSA), p. 202. La « Cultura sociale » rappresentò — dal 1898 al 1906 — un punto d'incontro tra i protagonisti del movimento democratico-cristiano: i nomi dei collaboratori (P. Arcari, L. Caissotti di Chiusano, A. Cantono, F. Ermini, F. Invena, V. Mangano, P. Mattei Gentili, A. Mauri, F. Meda, G. Molteni, G. Micheli, P. A. Molaioni, G. Semeria, lo stesso Toniolo, I. Torregrossa, G. B. Valente, E. Vercesi, e fino al 1900 anche Umberto Benigni che — passato poi alla « Voce della verità » — diverrà in seguito il capo di quella sorta di società segreta antimodernista, gli integristi) testimoniano la diffusione e l'importanza della maggiore tra le riviste promosse dal Murri. Il declino e la morte della rivista coincideranno con la caduta in disgrazia del sacerdote marchigiano. Per cenni intorno alla storia della « Cultura sociale » e per la vita di R. Murri — oltre alle pagine contenute nelle opere generali sul movimento cattolico e in quelle citate per il movimento democratico-cristiano — cfr. G. CAPPELLI, *Romolo Murri. Contributo per una biografia*, Roma, Cinque Lune 1965; S. ZOPPI, *Romolo Murri e la prima democrazia cristiana*, Firenze, Vallecchi 1968; L. DAL PANE, *A. Labriola e R. Murri*, in *Scritti di sociologia e politica in onore di L. Sturzo*, Bologna 1953, vol. I; P. SCOPPOLA, *Romolo Murri e la prima democrazia cristiana*, in « Il Mulino », 1957.

Nel 1899 Romolo Murri pubblicava sulla sua « Cultura sociale » i *Propositi di parte cattolica,* in cui, prospettando il quadro generale degli obiettivi di lotta dei democratici-cristiani, affermava che il traguardo cui essi, per la politica estera, miravano era lo svincolamento dalla politica presuntuosa e guerrafondaia dell'Italia borghese, e l'ancoramento delle fortune patrie alla grandezza del papato, che era avviato in sicura ascesa verso un ruolo di eccezionale preminenza sociale e politica « che i nostri posteri lontani paragoneranno a quello che culmina in Innocenzo III ». E l'Italia, proseguiva Murri,

> profitterà di questa grandezza della Chiesa. Erede prima della civiltà latina, essa non avrà bisogno, per contare nei rapporti e nei trattati delle nazioni, di alleanze che la dissanguino o di simpatie che la canzonino: alla voce del potere militare si sostituirà l'altra del potere religioso e civile, l'esportazione di ferro o di cotone sarà bilanciata e superata dalla esportazione di fede, di onestà pubblica, d'istituti popolari d'ogni genere ispirati al cattolicesimo. E Roma [...] tornerà ad essere la città internazionale per eccellenza, la sede di un potere unico fra tutti, il centro di una nuova civiltà romana [112].

L'eco delle idee del Toniolo, espressamente citato del resto in altra parte dei *Propositi,* e il richiamo ai miti più diffusi del guelfismo tradizionale, erano evidenti; cosicché la posizione del Murri pareva porsi, in maniera ortodossa, nel solco dell'insegnamento del riconosciuto teorico della democrazia cristiana, nonché nella scia di una tradizione non mai sconfessata. Ed ancora l'ortodossia dei democratici-cristiani su questo terreno, la loro sintonia col professore di Pisa, era ribadita dal 12° punto del loro programma, in cui auspicavano « il disarmo generale progressivo, la fratellanza dei popoli e l'arbitrato internazionale » [113].

Ma se l'atteggiamento del Murri e dei suoi più vicini collaboratori pareva ortodosso quando veniva messo a confronto con quello tenuto dal Toniolo al Congresso di Genova, le posizioni più recenti di quest'ultimo testimoniavano invece che un divario via via più sensibile s'andava instaurando tra il maestro e il sacerdote marchigiano suo discepolo; e al tempo stesso emergevano differenze sostanziali tra il Murri e gli stessi suoi compagni di lotta e di fede.

Il Murri in effetti annetteva alle sue rivendicazioni della tradizione cattolica un valore di battaglia antiliberale e antiborghese, che era completamente estraneo alle intenzioni di molti fra gli stessi " giovani ". « Quando tu dici ' guerra della Chiesa contro lo Stato ', troppi intenderanno ' guerra della Chiesa contro la patria ' » [114], avvertiva infatti il Meda nel corso di una discussione amichevole — ma rivelatrice di divisioni profonde — sostenuta col Murri sulle pagine della « Cultura sociale ». E in certo senso la preoccupazione del Meda era fondata: per il Murri la lotta dei cattolici contro lo Stato era veramente diretta contro le sacre istituzioni che agli occhi della borghesia incarnavano la « patria », talché egli indicava nello Stato null'altro se non « un mezzo colossale di oppressione e di sfruttamento sociale nelle mani di coloro che occupano i poteri politici più alti e dei loro mandanti, se ne hanno »; e tutto ciò era certo ben lontano dall'adesione critica e consapevole agli ordinamenti patri, caldeggiata ed attuata dal Meda. « Ci accuserebbero di non amare la patria? — controbatteva perciò il Murri — Ma guai se l'amore di patria implicasse l'accettazione del presente governo e delle presenti tradizioni politiche! io sarei il più forte antipatriota del mio paese. » E mentre il sacerdote marchigiano dichiarava senza timori il suo debito « al chiarimento d'idee fatto dai socialisti » per quanto riguardava la patria e lo Stato — alla demistificazione cioè operata dal marxismo —, mostrando di considerarla una premessa pressoché necessaria alla possibilità stessa di presentare il programma sociale dei cattolici [115], a Milano invece proprio un giovane amico del Meda — Paolo Arcari, un democratico-cristiano che emigrerà in seguito nelle

[112] R. MURRI, *Propositi di parte cattolica,* pubblicati in « Cultura sociale », nei nn. 15 aprile, 1 maggio e 15 maggio 1899; più volte ripubblicato, lo scritto è riportato in ARE, *I cattolici e la questione sociale* cit., pp. 281-306, da cui si cita per comodità d'uso, pp. 297-8.

[113] Il programma della dc, comparso sul « Popolo italiano » di Torino il 5 maggio 1899, è stato più volte ripubblicato; lo si veda per es. nell'interessante lavoro di G. B. VALENTE, *Aspetti e momenti dell'azione cattolica in Italia,* a cura di F. Malgeri, Roma, Cinque Lune 1968, pp. 289-91.

[114] Il testo della discussione tra Murri e Meda — cinque articoli apparsi in « Cultura sociale », nei nn. 16 settembre, 1 ottobre, 15 ottobre, 1 novembre 1899 e 1 gennaio 1900 — è riportato, oltre che da vari altri testi, da ARE, *I cattolici e la questione sociale* cit., pp. 307-26, di cui ci si serve per comodità d'uso. La citazione è a p. 313.

[115] ARE, *I cattolici e la questione sociale* cit., *Murri a Meda,* p. 317; per i rapporti di Murri con la cultura marxista cfr. CANDELORO, *Il movimento cattolico* cit., p. 284.

file nazionaliste — teneva infiammati discorsi sull'amor di patria al fascio giovanile don Davide Albertario [116].

Il dissidio su questo punto appariva già evidente nella discussione tra Murri e Meda sulla « Cultura sociale »; ma doveva riaffiorare con chiarezza ancor maggiore nell'ottobre 1901, in una nuova discussione sul programma e l'azione dc, che vedeva in campo, contro il Murri, successivamente l'Arcari e il Meda, in difesa della loro prospettiva nazionale-patriottica.

Voi — scriveva il Murri rivolto ai lombardi — insistete su d'un programma di vita e di azione politica sulla base dell'unità della patria e della libertà: e volete che il nome della patria suoni ormai più frequente e più caldo sulle labbra dei giovani cattolici. Ottimamente l'una cosa e l'altra, ma a un patto: a patto che tali parole suonino accanto ad altre, sicché il programma nostro apparisca intiero. Oggi, venendo a parlare di unità, noi siamo ancora dei ritardatari: giacché i benefici che l'unità doveva darci sono consolidati e nessuno più sogna che l'unità la quale c'è necessaria e ci basta corra qualche pericolo; e invece è il momento nel quale dal fondo della nostra storia risalgono alla superficie del pensiero nazionale tendenze, opposte agli eccessi di quella unità, di autonomie federali. È allora inutile cosa [...] correre a prendere il nuovo proprio quando esso sta diventando vecchio [...] [117].

L'accusa di essere in ritardo sui tempi era ben coerente, dal punto di vista del Murri, ed egli vedeva giusto nel rifiutare ai giovani milanesi la propria adesione, tanto più che era di fatto inconfutabile che col culto e l'amore della patria essi si schieravano a difesa dell'Italia borghese.

Né d'altra parte questo loro spirito patriottico poteva esser sospettato di nascere solo come frutto di più o meno nascoste suggestioni conciliatoriste, provenienti dal moderatismo lombardo. Anche la guida ed il maestro dei giovani dc, Giuseppe Toniolo, pareva proprio in quegli anni imboccare un cammino per molti versi simile, cosicché — all'aprirsi del nuovo secolo — il programma murriano, anche nei suoi aspetti meno violentemente antiborghesi, sarebbe apparso eterodosso e rivoluzionario al confronto con le indicazioni offerte dal professore di Pisa. Nel corso del dibattito che dal '98 in poi impegnava i demo-

[116] P. Arcari, *Parole di giovinezza*, Milano 1902.

[117] « Cultura sociale », 16 ottobre 1901, *I giovanissimi?* (R. Murri), pp. 306-7.

cratico-cristiani a chiarire le loro posizioni ideologiche e politiche, Toniolo interveniva per ribadire bensì tutti i tradizionali motivi di opposizione allo Stato liberale, alle dottrine moderne della sovranità popolare, per esaltare la soluzione corporativa intesa come sostegno dell'ordine sociale, come strumento di più organica espressione delle esigenze delle varie classi sociali; ma soprattutto per indicare come traguardo di tutta l'azione dei cattolici la « nazione » [118]. E le pagine che egli vi dedicava erano certo le più ampie che il mondo cattolico, dopo quelle di Taparelli d'Azeglio, aveva conosciuto.

Ed invero — si chiedeva — che cos'è la nazionalità? Il complesso di quelle qualità specifiche, che contrassegnano uno speciale gruppo della famiglia universale. Qualità specifiche di cui indubbiamente altre *corporee* [...] ed altre *psichiche* [...]. Nella quale duplice serie di caratteri non si può dubitare che quelli spirituali decisamente prevalgano nel dare l'impronta distintiva alle nazioni [...]. Ond'è che *nazione* definitivamente *è il risultato di più intima unione di anime*, collegate fra loro da speciale affinità di idee, di affetti e di abiti operosi, in ordine ad un comune fine civile specialmente loro assegnato dalla provvidenza nel cammino dell'incivilimento [...].

Pertanto, a dare carattere proprio a ciascuna nazione non erano stati i fatti « della economia materiale, della fortuna dell'armi o di processi biologico-demografici », bensì quelli « riguardanti la comune indipendenza, la libertà, le vicende della cultura e la storia della religione ».

La religione (fatto sovrannaturale e storico ad un tempo) — concludeva il Toniolo — è quella anzi che più d'ogni altro fattore genera l'essere e l'unità di ciascuna nazione. Né ciò per ragioni del tutto misteriose; bensì perché la religione, in nome della suprema autorità divina, domina il pensiero, il sentimento, l'operosità di tutti gli uomini, che vi aderiscono per un comune bene ultramondano. E così congiunti di mente e di cuore in ordine al cielo, si unificano in ordine all'acquisto, alla difesa, al godimento di quei beni

[118] Furono pubblicate nel 1900 cinque conferenze — tenute a Roma, al Circolo dell'Immacolata Concezione, negli anni immediatamente precedenti — nel volume *Indirizzi e concetti sociali all'esordire del sec. XX*, Pisa, Mariotti 1900. Il volume fu ripubblicato l'anno seguente a Parma, ed ora è raccolto in *Democrazia Cristiana. Concetti ed indirizzi*, vol. II, in Toniolo, *Opera omnia* cit., a cui si rimanda per le citazioni.

comuni terreni, che assumono carattere di fine prossimo al conseguimento di quel fine supremo e necessario [...] sicché oggi stesso Leone XIII a più riprese proclamò che la patria terrena è immagine di quella suprema, e a lusingare i legittimi sentimenti dei vari popoli cui il pontefice successivamente si volse, dagli slavi ai britanni ai francesi, sempre risuscitò le benemerenze dei loro rispettivi antenati verso la nazione e la fede insieme. Spettava al razionalismo più recente, trapassato nel programma socialista, irridere alla patria non meno che alla religione [...].

L'ideale « guelfo » della vecchia intransigenza tornava così alla ribalta, non privo di caratteri esclusivisti e confessionali, con una funzione dichiaratamente antisocialista. Si rafforzava, anzi, giacché il Toniolo rivendicava per l'Italia in modo speciale lo stretto collegamento con la fede, con la Chiesa cattolica, richiamandosi per essa alla « reminiscenza della civiltà latina e della sua missione nel mondo, ripresa nella Chiesa cattolica, ricollocata in Roma dal pontificato, rivissuta nelle popolazioni italiane medievali ». E su questa missione — tanto facile a divenir strumento di ogni politica d'espansione e di conquista, come già nel passato s'era visto — il Toniolo batteva con costante attenzione, per affermare il ruolo di guida che i cattolici rivendicavano nel progresso delle nazioni, nell'espansione della civiltà:

I cattolici invocano che si ricomponga l'*unità morale* d'ogni nazione e in ispecie dell'Italia, mercé il rifulgere novellamente della propria rispettiva missione provvidenziale nella storia. Senza una grande idea che unifichi il pensiero di tutti e che, convertendosi in sentimenti di dovere, dia vigore e costante impulso alla operosità e ai sacrifici comuni, non vi ha una nazione, ma un volgo. E una nazione tanto più si aderge nella propria dignità e nella universale estimazione, quanto più quell'ideale si sublima e s'identifica coi fini spirituali dell'incivilimento, massimamente quelli della religione.

E quando poi, dalle rivendicazioni etico civili, in cui fino ad allora s'era mantenuto, egli passava alla politica, i criteri non mutavano: ci si aspetterebbe che — affrontando, come egli faceva, il tema dei rapporti fra i cattolici e gli Stati, tra la Chiesa e le istituzioni politiche moderne — egli dovesse riprendere quella sua visione del papato quale arbitro tra le nazioni, che aveva presentato a Genova nel 1892. Ma ben poco di tutto

questo rimaneva: egli indicava, è vero, « il supremo fine dell'attività degli Stati » nell'obbedienza « al fine stesso spirituale della Chiesa », e riaffermava, dimostrandone l'emergere nella vita contemporanea attraverso il magistero e l'opera di Leone XIII, la « intrinseca superiorità della Chiesa sugli Stati »; ma qui s'arrestava, limitandosi infine a un generico appello al riconoscimento della preminenza spirituale del papato sulle potenze:

Se l'opera di risanare e nobilitare la vita politica dipende dal sottrarla all'impero della forza e di una capziosa diplomazia, per sottometterla e informarla alla legge eterna e civilizzatrice della morale (come sempre propugnò la Chiesa e oggi Leone XIII) quell'opera rigeneratrice dei popoli e degli Stati ricercherà il proprio concepimento nel riconoscere una eccelsa autorità morale, indipendente da tutti gli Stati, nella cui incontestata superiorità tutti rinvengano il centro di giuridici rapporti internazionali [119].

Tutto ciò era un ben pallido riflesso della costruzione macchinosa — ma a suo modo originale e non priva di fascino — che egli stesso aveva presentato nel 1892; e non si distingueva di fatto da quanto aveva affermato nel passato l'intransigenza tradizionale, che aveva indicato nel papato il depositario del diritto vero contro lo *jus fortioris* dell'Europa delle potenze. Ed era anche sintomo indicativo dell'involuzione del Toniolo il fatto che egli concludesse il ciclo degli scritti del periodo con un richiamo all'unità intellettuale del mondo cristiano prima della Riforma protestante, prima di quella frattura da cui erano nati il pensiero laico moderno, il liberalismo, il socialismo, l'anarchia, le lotte continue tra gli Stati... Era lo stesso tema che la « Civiltà cattolica » si apprestava a svolgere in una serie di articoli, nel 1900, per dimostrare la necessità di fondare le relazioni internazionali sul primato del pontefice, sul magistero di verità instaurato da Cristo [120]. L'incontro ideale dei gesuiti e del professore di Pisa su questa tematica non era contingente o comunque di scarso rilievo: segnava invece una frattura precisa nel pensiero del Toniolo tra le aspirazioni universalistiche e la ricostituzione organica della società su basi corporative; una

[119] Le citazioni, nell'ordine, da G. Toniolo, *La Democrazia cristiana* cit., vol. cit., pp. 140-3, 145 e 209-10.

[120] « Civiltà cattolica », *La perdita dell'unità intellettuale nel mondo civile*, a. LI, s. XVII, vol. IX, q. 1193, 3 marzo (pp. 513-25) e vol. X, q. 1197, 5 maggio 1900 (pp. 257-73).

frattura da cui l'idea dell'arbitrato pontificio, malgrado l'estrema reviviscenza seguita all'esclusione della S. Sede dalla Conferenza dell'Aja per il disarmo [121], usciva in sostanza svuotata, resa generica e lontana dai contenuti sociali che l'avevano un giorno pur animata.

Guadagnava invece terreno la prospettiva « nazionale », la missione civilizzatrice affidata da Dio all'Italia. « Senza una grande idea che unifichi il pensiero di tutti [...] non si ha una nazione, ma un volgo », aveva scritto Toniolo: ed era questa in effetti la tematica che s'imponeva, era il segno dei tempi che mutavano, della possibilità di nuove alleanze, a cui il Toniolo, come il Meda — per tenere ora lo sguardo solo al campo democratico-cristiano — ormai inclinavano; non senza però la consapevolezza che non si trattava tanto di accettare la subordinazione alle schiere conservatrici, quanto piuttosto di riempire un vuoto ideale, là dove — a loro avviso — le forze del moderno liberalismo avevano fallito.

A guardar quindi con attenzione, sotto il profilo della politica internazionale e dei rapporti con la « patria », l'unità dei giovani non era salda, i motivi di dissenso abbondavano, tanto più che palesemente, come avvertiva Murri, la scelta di fronte alla « patria » investiva i dati fondamentali del programma democratico-cristiano. Varie volte, tuttavia, nel constatare la diversità tra le proprie posizioni e quelle dei lombardi, il Murri aveva concluso che le differenze interne sarebbero comunque sparite « il giorno della lotta grande e forte » [122]. Ma in realtà quel giorno non doveva venire, nel senso almeno che il Murri intendeva; soprattutto perché, all'aprirsi del secolo, proprio mentre le prospettive di entrare nella lotta politica si facevano via via più prossime, una confluenza tra tendenze diverse si verificava sì nel mondo cattolico, ma a « destra », sul piano degli interessi « nazionali », in quella direzione che il Murri aveva già tacciata di vecchia e stantia.

Ed erano due nomi fra i più illustri del conciliatorismo clericale, due prelati di vasta fama, Capecelatro e Bonomelli, che offrivano la riprova del convergere delle opposte schiere.

[121] Sul mancato invito della S. Sede alla Conferenza dell'Aja cfr. il minuzioso — e discutibile — articolo di A. Martini, in *Studi sulla questione romana e la Conciliazione*, Roma, Cinque Lune 1963.

[122] Con tali parole si concludeva il dibattito Meda-Murri, il 1° gennaio 1900; cfr. Are, *I cattolici e la questione sociale* cit., p. 326.

« [...] l'amore di patria », così appunto ammoniva il Cardinale arcivescovo di Capua, bibliotecario di S. R. C., Alfonso Capecelatro, « non sarà mai vivo e popolare fra di noi, fino al dì che non sia congiunto con l'amore della fede cattolica e del papato, che sono stati i principali e antichi fattori dell'Italia nostra ». E, rivolto in particolare ai cattolici, aggiungeva: « L'obbligo di amare la patria è per noi un obbligo religioso e morale » [123]. Alla sua voce si univa d'altra parte quella del vescovo di Cremona, che nelle sue pastorali tra il '98 e il '900 delineava con particolare insistenza la crisi della società liberale, l'avanzare delle « idee più sovvertitrici dell'ordine sociale », lo sgomento di molti che — una volta increduli od ostili alla Chiesa — le si avvicinavano ora per cercare aiuto:

> Fanno come gli Apostoli sulla nave che solca il lago: finché i venti tacciono e il mare è tranquillo non pensano alla religione e credono di farne senza: quando si scatena il furore dei venti e le onde si levano e flagellano i fianchi della nave e minacciano di sommergerla, allora, anch'essi, come agli Apostoli di Cristo, anch'essi gridano alla Religione e alla Chiesa: *Salva nos, perimus: Salvaci, noi periamo* [124].

[123] A. Capecelatro, *L'amore della patria e i cattolici particolarmente in Italia, discorso letto per l'inaugurazione dell'anno scolastico 1899-1900*, Milano 1900, p. 23. Arcivescovo di Capua dal 1880 e cardinale dal 1886, Alfonso Capecelatro fu circondato da fama di uomo colto e di grande ingegno. Il suo discorso *L'amore della patria* cit., fu ripubblicato a Roma nel 1911 col titolo *Per la spedizione italiana a Tripoli* e accompagnato da una breve prefazione, datata 7 ottobre 1911, anniversario della battaglia di Lepanto: ristampa ben meritata, in tale occasione. Sul Capecelatro, cfr. F. Crispolti, *Corone e porpore*, Milano 1936; P. Riccio, *Saggi biografici*, Milano 1926.

[124] G. Bonomelli, *Segno dei tempi* (1899), in *Attraverso i nostri tempi. Lettere pastorali ritoccate*, Milano 1902, pp. 75-6. Vescovo di Cremona dal 1871, Bonomelli passò da un atteggiamento intransigente alle note inclinazioni conciliatoriste verso il 1880, pare dopo un incontro col cardinale Manning, che lo avrebbe esortato a cercare un accordo coi Savoia. Nel 1889 pubblicò anonimo un famoso articolo, sulla « Rassegna nazionale », a. XI, vol. XLVI, fasc. 1 marzo 1889, sotto il titolo *Roma, l'Italia e la realtà delle cose* (poi anche in estratto); per il suo contenuto conciliatorista, lo scritto suscitò reazioni violentissime dagli intransigenti e disapprovazione nelle sfere vaticane; il Bonomelli se ne dichiarò pubblicamente autore nella cattedrale di Cremona, durante una funzione religiosa, sottomettendosi alle censure ecclesiastiche. In furibonda lotta con l'Albertario, contro il quale sostenne accuse infamanti, fu molto stimato negli ambienti conciliatoristi; cfr. G. Astori, *Mons. Bonomelli, Mons. Scalabrini e don D. Albertario*, Brescia 1939; *G. Bonomelli, vescovo di Cremona. Miscellanea di studi commemorativi*, a cura di P. Guerrini, Milano 1939; C. Bellò, *Geremia Bonomelli*, Brescia 1961 e *Lettere a Mons. Bonomelli*, Roma 1961; *Mons. G. Bonomelli. 1831-1914*, a cura della parrocchia di Nigoline nel cinquantenario della morte, Brescia 1964. Per il contrasto con Davide Albertario cfr. P. Bondioli,

Si guardassero bene i cattolici, ammoniva, dal respingere i penitenti che tornavano all'ovile o — quel che forse era peggio — di gridar troppo alto la vittoria loro sul pensiero laico, perché questo sarebbe stato nocivo proprio a chi si pentiva, inducendolo a irrigidirsi per puntiglio nell'errore; imitassero invece il padre del figliol prodigo, che aveva accolto il peccatore e gli aveva offerto i tesori della sua carità. E se dunque il liberalismo conservatore, pentito dei trascorsi anticlericali, si volgeva alla Chiesa e ai cattolici per aiuto, non c'era motivo di respingerlo. Il discorso del prelato — così come si delineava attraverso le pastorali — aveva in realtà un respiro più vasto; si volgeva con fiducia serena all'intero mondo moderno, alle sue conquiste scientifiche, politiche e sociali, approvava — se pure in termini un po' generici e con manifesta impronta caritativa e paternalista — l'avanzata delle forze democratiche, il miglioramento delle condizioni del popolo. Ma di tutto questo, poi, quello che di fatto, in quel torno di tempo, le varie correnti del mondo cattolico riuscivano a cogliere era ben poco, e si riduceva a un appello conciliatorista, all'invito con cui egli chiudeva la pastorale del '900, con l'augurio cioè che con l'ultimo anno del XIX secolo

l'Italia faccia ciò che può e deve nel suo interesse, affinché l'Augusto Vegliardo nonagenario possa *liberamente* e *dignitosamente* uscire dal Vaticano e percorrere le vie della sua Roma e colla tremula mano benedire il popolo, che cadrà ginocchioni dinnanzi a Lui! Che sia questo l'anno veramente santo, l'anno del giubileo, l'anno del perdono, l'anno eterno, secondo il linguaggio biblico, l'anno della redenzione e della conciliazione, che coroni e rallegri la veneranda canizie del Vicario di Gesù Cristo. *Fiat! Fiat!* [125].

Conciliazione, dunque? Certo, per molti cattolici ancora la possibilità di una pacifica convivenza tra lo Stato unitario e la Chiesa romana passava pur sempre attraverso un atto giuridico-diplomatico. Ma nelle parole dei due prelati e — ancor più — nell'interpretazione che ne veniva data c'era qualcosa che andava oltre questo, e che si configurava come un tentativo di riconquista integrale della società: « [...] in questa nostra patria, — constatava il Capecelatro — unificata com'è, spira un'aura pestilenziale d'irreligione e d'immoralità che ci spinge al pianto, e che non è l'ultima cagione delle sue discordie ». L'ispirazione confessionale, così, riemergeva con accenti non diversi da quelli usati dal Toniolo, quando aveva scritto: « Tutto deve fra noi ridivenire italiano, ritornando cattolico »; e anche dalle pastorali del Bonomelli chi voleva poteva trarre abbondanza di insegnamenti analoghi, esortazioni a fare della religione il cardine di una nuova moralità pubblica che investisse ogni questione, che togliesse alle controversie sociali ogni spinta eversiva. Ed infine ancora il Capecelatro confermava il significato conservatore delle sue esortazioni all'amor di patria, richiamando le parole dell'Apostolo, con cui i fedeli erano invitati a riconoscere nell'autorità terrena la rappresentanza di Dio: « Siate soggetti alla potestà, non per timore della punizione, ma anche per coscienza. Non v'ha potestà se non da Dio, e quelle che sono, sono da Dio ordinate [...] chi si oppone alla potestà, si oppone all'ordinazione di Dio; e quei che resistono si comprano la dannazione »; e poco più oltre: « noi [cattolici] amiamo la patria perché il governo ci viene da Dio e manifesta Dio » [126].

Se la « Rassegna nazionale » poteva ben compiacersi di tali parole, che confermavano i rimproveri che da alcuni anni essa veniva lanciando all'Opera dei Congressi, accusandola di violare il vero spirito cristiano con la sua opposizione allo Stato, e dichiarando apertamente che essa era ormai « repubblicana » [127], altrettanto a ragione se ne allarmava il Murri, il quale vedeva attraverso queste manifestazioni disegnarsi uno schieramento che ben poco avrebbe avuto da spartire con le direttive sociali a cui egli si ispirava. « Idilli malsani », li definiva, commentando le pastorali di Bonomelli e il discorso di Capecelatro.

La borghesia rivoluzionaria che è oggi al potere — scriveva

Bonomelli e Albertario in documenti inediti della segreteria di Stato di Leone XIII (1881-84), in *Memorie storiche della diocesi di Milano*, vol. V, Milano 1958, pp. 39-110.

[125] G. Bonomelli, *Il secolo che muore* (1900), in *Attraverso i nostri tempi* cit., p. 217.

[126] A. Capecelatro, *L'amore della patria* cit., p. 26.

[127] La « Rassegna nazionale », a. XX, vol. XCIX, 1 febbraio 1898, *Il papato e l'Italia a proposito di alcune recenti pubblicazioni* (E. A. Foperti) aveva ribadito la tradizionale impostazione, condannato gli intransigenti per la loro opposizione, come già aveva fatto la Direzione nell'articolo *Dopo vent'anni* (a. XX, vol. XCIX, 1 gennaio 1898). Il 1° giugno 1898 (a. XX, vol. CI) R. Corniani, *A proposito dei tumulti di maggio*, aveva elogiato i due prelati per le loro pastorali (pp. 523-44). Il 16 gennaio 1900 (a. XXII, vol. CXI), E. Pistelli aveva esaltato la grandezza del Capecelatro proprio per il discorso sull'amor di patria (cfr. *Il discorso del card. Capecelatro*, pp. 349-53).

sulla « Cultura sociale » — sente ogni giorno la necessità di mutamenti radicali e mancarle il terreno sotto i piedi: essa sopisce quindi le sue discordie intestine e si prepara alla difesa: i conservatori cattolici che sono fuori sentono lo stesso pericolo e fan l'occhio dolce a quei di dentro: di qui una situazione la quale, in questo momento, da un capo all'altro del paese, favorisce l'idillio e la coltivazione dell'ulivo.

Una situazione del genere, avvertiva, era ben pericolosa; tanto più che l'esempio dei cattolici stranieri — quelli tedeschi, ad esempio — mostrava bene come le alleanze in difesa dell'ordine portassero, presto o tardi, i frutti più amari:

[...] anche il Centro, che fu quel che fu, comincia ad essere avvinto nelle spire terribili dell'avidissimo Stato moderno e tentenna innanzi alla richiesta di miliardi per la guerra e per una Germania più forte: immaginate ora che spavento sarebbe in Italia, dove le classi e i gruppi cattolici che si alleerebbero allo Stato sono tanto meno educati alla vita sociale e alla coscienza di una forza e di un dovere politico proprio. Per poche concessioni religiose, si ratificherebbero tutte le Triplici, tutte le tasse, tutte le restrizioni del diritto politico e personale di questo mondo [128].

E per Murri infatti, che intendeva la « forza » e il « dovere politico » proprio dei cattolici come azione sociale, come lotta contro lo Stato borghese, e che ai socialisti sapeva guardare senza terrore e talvolta con simpatia profonda, l'accostamento dei cattolici ai liberali conservatori era veramente la fine di ogni possibilità di lotta autonoma e di vittoria.

Ma se per molte cose egli vedeva giusto, certo sbagliava nello stimare che « poche concessioni religiose » avrebbero tacitato il mondo cattolico. La consapevolezza che una crisi travagliava il mondo liberale, che un vuoto politico ed ideologico si stava aprendo sotto gli occhi dei conservatori, era ben forte e diffusa: e di fronte a questo il mondo cattolico, per quanto diviso su molte questioni, appariva in sostanza concorde nell'affermare la particolarità del programma nazionale di cui era portatore. Su questo non c'erano dissensi, come confermava il discorso di chiusura che Filippo Crispolti — personalità sufficientemente ufficiosa per far dimenticare le sue inclinazioni con-

[128] « Cultura sociale », a. III, n. 4, *Idilli malsani* (R. Murri), p. 2.

ciliatoriste — teneva al XVI Congresso cattolico italiano, davanti alle schiere dei più feroci intransigenti e dei più ardenti democratici-cristiani:

I due mari e le Alpi segnin la terra ove nessun straniero debba riporre mai più il piede, ma non segnino i confini dell'anima nostra. Noi eredi dell'universale spirito della Chiesa e di Roma e d'Italia, non vogliamo la patria nostra chiusa in se stessa; costretta a contare i suoi denari e i suoi cannoni per sapere come sosterrà il confronto con le altre potenze [*applausi*]. La vogliamo poggiata su quelle forze e su quelle glorie, per le quali fu unica e suprema. Per questo noi siamo orgogliosi che il Papato sia nella terra nostra, che il Papa sia normalmente italiano. Per noi ciò non è né caso né arbitrio. È conseguenza della vocazione all'imperio sulle genti che non è svanita mai dalla magnanimità, né dal senno italiano. Sì, della universalità del Papato noi siamo il solo popolo pienamente consapevole e degno. E in ricambio per la sola voce del Papa, la quale varca i monti e i mari, ascoltata con riverenza ovunque, per questa sola voce l'Italia è ancora dominatrice del mondo [129].

Di fronte alla conclusione del Crispolti non si levavano voci di dissenso: ed era sintomatico che una tale esaltazione nazionalistica passasse senza proteste tra gli intransigenti; per quanto le cose dette fossero generiche e retoriche, tuttavia testimoniavano un abbandono a toni nazionalistici che in altri tempi sarebbero apparsi inconcepibili e che comunque sarebbero stati ben più rigidamente subordinati all'esaltazione della Chiesa e del papato. Ma ora tutti si orientavano in modo nuovo, e lo scandalo non aveva ragion d'essere: ed anche gli intransigenti più tradizionali e gli ufficiosi vaticani finivano a prendere, soprattutto sul terreno concreto delle valutazioni della politica estera italiana, posizioni per molti aspetti simili a quelle dei democratico-cristiani di Toniolo e di Meda e dei conciliatoristi. Senza grandi dichiarazioni ideali, senza esaltazioni patriottiche che andassero al di là di quanto avevano sostenuto dal '70 in poi; e tuttavia l'analisi ed il raffronto di quanto gli intransigenti pensavano e scrivevano attorno ai fatti della politica estera dopo il '900 provavano che le proteste dell'opposizione cattolica

[129] *XVI Congresso cattolico italiano. Atti e documenti. Ferrara, 18-21 aprile 1899*, Venezia 1900, parte I, *Atti*, pp. 277-8 (discorso di chiusura del marchese F. Crispolti). Sul Crispolti, cfr. A. Giannini, *Tre cattolici*, Milano 1942; E. Martire, *Filippo Crispolti*, Bergamo 1943.

s'adeguavano alla nuova situazione di ripresa degli ideali « guelfi », e che — senza nulla concedere sul piano dei princìpi — contribuivano ad orientare in modo decisivo ed uniforme la vocazione patriottica del mondo cattolico italiano.

9. *La religione, forza delle nazioni.*

L'analisi deve quindi volgersi ora agli atteggiamenti ed ai giudizi via via assunti dalla stampa cattolica di fronte ai singoli avvenimenti della politica internazionale, perché attraverso di essi è possibile cogliere ancor meglio e verificare quella confluenza sulla nuova politica nazionale e patriottica.

Ed infatti l'assestarsi delle alleanze sullo scacchiere internazionale, che si delineava tra la fine dell'800 e i primi del '900, non restava senza effetto sulla stampa cattolica italiana; ma, tra i tanti avvenimenti, uno soprattutto colpiva: il riavvicinamento italo-francese. Anche la diplomazia vaticana s'era, fin dai primi momenti, allarmata per i sintomi di distensione fra le due nazioni, e aveva cercato di frenare in qualche modo l'avvicinamento delle due potenze; giacché la S. Sede sentiva in tal modo sfuggirle di mano la figlia primogenita, e intravvedeva il fallimento irrimediabile del *ralliement*, quando anche Parigi avesse stretto cordiali rapporti cogli « usurpatori » [130].

Analoghe preoccupazioni affioravano sulla stampa cattolica: nella sua quotidiana polemica l'intransigenza era troppo abituata

[130] Cfr. A. Torre, *La politica estera italiana dal 1876 al 1914*, Bologna 1960, p. 67; *Documents diplomatiques françaises. 1871-1914*, serie I, t. XII, n. 387: l'ambasciatore a Vienna riferisce che mons. Agliardi gli ha dichiarato: « Le simpatie [del S. Padre] rimangono fedeli alla bella nazione [la Francia]; è su di essa che bisogna contare e il pensiero della Chiesa deve andare lontano dal presente [...]. Esaminando la situazione mondiale, Leone XIII si domandava come si poteva consigliargli di voltare le spalle alla Francia ed accettare le *avances* della Triplice Alleanza, che non è costituita altro che per assicurare a ciascuna delle potenze i possessi attuali e che garantisce Roma alla Casa Savoia. Non è possibile alcun avvicinamento; due potenze come un monarca e un papa non possono essere presenti a Roma; ma in Vaticano si guarda agli avvenimenti con fiducia; gli imperi si trasformano o scompaiono di fronte alla Chiesa che, immutabile e paziente, attende. Si segue senza aiutarlo il movimento di disaffezione per la Monarchia e di disillusione, che la miseria e gli insuccessi della politica del Quirinale hanno fatto nascere in Italia; si constata con interesse che si estende ogni giorno. Questo movimento è incosciente; è senza direzione e senza capo; per questo non è meno grave, ma il partito cattolico non si muoverà finché non sarà arrivata l'ora ». Cfr. anche *D.D.F.* cit., s. I, t. XV, n. 149, n. 186 e n. 194.

a richiamarsi alla « sorella latina » come ad una minaccia sempre incombente sull'Italia sabauda perché la rinuncia ch'essa compiva ora verso la sua « storica missione » di custode del pontefice romano potesse venir accettata con facilità o rassegnazione; e d'altra parte anche la situazione interna francese, col processo Dreyfus e le minacce di denuncia del concordato, non lasciava presagire nulla di buono.

All'aprirsi del nuovo secolo, la situazione si presentava quindi gravata di preoccupazioni e di incognite per il mondo cattolico italiano: la questione romana correva il pericolo di venir messa in seconda linea a tutti gli effetti nelle relazioni internazionali (anche se l'« Osservatore romano » non cessava dal protestare che essa non era morta, ma pesava sempre nelle direttive delle potenze) [131] con ripercussioni gravissime per il prestigio cattolico in ogni settore. E le conseguenze che gli intransigenti ne traevano erano perfettamente intonate alla gravità della situazione: « Una parola d'ordine si è fatta correre evidentemente in tutti i paesi d'Europa, ed un grido di guerra si ripercuote al presente dovunque, contro i pacifici abitatori dei chiostri, e le tranquille ospitali loro dimore... [...] », così scriveva l'« Osservatore romano », riportando ad un'unica origine le diverse manifestazioni di politica anticlericale che si avevano nei paesi latini. « Negli antri tenebrosi delle sette, nei conventicoli delle Logge massoniche, si crede, a quanto pare, giunto il momento di mantenere l'impegno solennemente giurato, di una guerra senza quartiere alla Chiesa e alla civiltà della Croce [...] » [132]. Le vecchie e mai spente ostilità antimassoniche tornavano così a vivere con estremo vigore, e trovavano la loro giustificazione nell'apocalittica prospettiva dell'isolamento totale del Vaticano e del cattolicesimo. Ed allora anche il riavvicinamento tra Italia e Francia, dapprima irriso dai cattolici come falso e passeggero, assumeva caratteristiche tali da poter essere legato anch'esso alla guerra secolare tra forze massoniche e Chiesa: la novella amicizia — così ancora l'« Osservatore romano » —

non è, né più né meno, che un *tour de force* dell'anticlericalismo settario per cui s'impone all'Italia, di assumere atteggiamenti più

[131] « Osservatore romano », 4 febbraio 1900, *La soluzione della questione romana* e 11 febbraio 1900, *La Triplice alleanza e la questione romana.*

[132] « Osservatore romano », 6 marzo 1901, *La congiura contro gli ordini religiosi.*

amichevoli verso la Francia, nel momento proprio in cui la traversa e la sconvolge una corrente giacobina; e si fa dovere alla Francia di prodigare inusitate cordialità a chi, di fronte all'anticlericalismo cosmopolita, ha il merito specialissimo di aver tentato il colpo più micidiale alla Chiesa [133].

Più cauta, nel suo giudizio sulle cose di Francia, la « Civiltà cattolica », anche se nella sostanza essa concordava con i confratelli intransigenti, collaborando alla ripresa antimassonica con poderosi articoli e con frequenti giudizi ammonitori; tuttavia i Gesuiti erano ancor favorevoli a dar credito alla « figlia primogenita della Chiesa », che — se pure era oggetto di un odio particolare da parte della massoneria e quindi più che mai esposta ai suoi tentativi di scristianizzazione — aveva in sé pur sempre forze tali da poter resistere validamente. « È stato detto e dimostrato che vi sono due France; la Francia dei buoni e la Francia dei tristi, la Francia erede di quindici secoli di vita cristiana e la Francia figlia della rivoluzione: la Francia di san Luigi e la Francia di Voltaire. » La rivista dei gesuiti era perciò convinta che « il popolo francese è popolo generoso e forte ed è impossibile che non si scuota nelle sue intime fibre, ove in mezzo ad esso si sappia, contro ogni sorta di tirannide, levare arditamente del pari che lealmente il vessillo della libertà » [134]. Ma il richiamo alla politica leoniana lanciato dai gesuiti era ben debole, di fronte al cumulo di accuse rovesciato contro la nazione fedifraga dai settori più accesamente intransigenti, che dalla rottura tra Vaticano e Francia traevano la sensazione di un isolamento senza uscita. « Non ci si muoverà rimprovero, crediamo, di occuparci troppo degli affari di Francia. È proprio il paese classico del fallimento di tutte quante le promesse del liberalismo e dello smascheramento delle mire del socialismo. » Così l'« Unità cattolica », che trovava nella polemica antifrancese materia per aprire una serrata requisitoria contro chi cercava contatti od aperture col mondo moderno e con le ideologie che esso esprimeva:

[133] « Osservatore romano », 13 aprile 1902, *L'anticlericalismo nei rapporti internazionali*; cfr. anche: 11 gennaio 1902, *Il viaggio a Parigi*.

[134] « Civiltà cattolica », a. LII, s. XVIII, vol. III, q. 1232, 3 agosto 1901, *Liberticidio francese e liberalismo italiano*; a. LII, s. XVIII, vol. IV, q. 1227, 19 ottobre 1901, *La Francia all'estero*; a. LIII, s. XVIII, vol. VII, q. 1254, 20 settembre 1902, *La questione delle Congregazioni in Francia è questione di libertà*.

Un po' alla volta, anche i più restii si convinceranno che tutto il gran dramma del liberalismo con gli annessi e connessi del patriottismo e del laicismo, non è altro che un lungo, feroce, diabolico attentato contro la Chiesa e contro i cattolici. Francia e Spagna, Portogallo e Italia si danno la mano, auspice la massoneria, in uno sforzo comune contro il papato.

E nel 1902, essa prendeva spunto dalla sconfitta elettorale cattolica in Francia per invitare « i nostri confratelli di stampo ' moderno ' a contemplare l'inanità del parlamentarismo e la pernicie del suffragio universale » [135].

Tra i tanti attacchi che venivano lanciati contro la democrazia cristiana questo — che prendeva spunto dalla prevalente politica anticlericale nei vari paesi — non era certo il più violento; ma in compenso era tra i più insidiosi, perché faceva appello alla solidarietà del sentimento religioso e, identificando massoneria ed istituzioni democratiche, screditava i sostenitori di queste ultime. L'insidiosità della polemica intransigente pareva destinata tuttavia a non commuovere gran che i « giovani », i quali non sapevano resistere al richiamo della campagna antimassonica e si allineavano senza sospetti nelle schiere di chi deplorava la scristianizzazione della Francia. La rivista del Murri in un solo caso tentava di sdrammatizzare le cose, sottolineando come « da parecchio tempo » la Chiesa avesse rinunciato a contare sull'appoggio delle potenze della Duplice franco-russa, e come essa potesse guardare con serenità alle « cortesie fra la Duplice e l'Italia », perché

il giorno in cui essa credesse giunta l'ora di ritirare, d'iniziativa sua, la propria fiducia agli Stati che se ne rendono indegni, essa troverebbe nel suo atteggiamento di dignitosa resistenza e nella sua fiera difesa di ogni diritto tale una forza nuova, da essere compensata ad usura delle blande e subdole e misurate carezze di Stati illiberali ed anticattolici [136].

[135] « Unità cattolica » (nell'ordine di citazione), 9 gennaio 1901, *Estero*; 13 marzo 1901, *Campagna internazionale contro il clericalismo*, e 2 maggio 1902, *Le elezioni francesi e la gioia dei liberali italiani*; sullo stesso tono cfr. inoltre: 10 aprile 1901, *Le feste di Tolone e la rinnovazione della Triplice*.

[136] La citazione proviene da « Cultura sociale », a. V, n. 13, 16 luglio 1902, *I brindisi di Peterhof a Roma*, p. 218. Per l'allineamento alla campagna antifrancese cfr. a. IV, n. 9, 1 maggio 1901, *Risveglio anticlericale* (R. MURRI); sugli incontri di Tolone: a. IV, n. 8, 16 aprile 1901, *La politica*.

Ma questo era un tentativo isolato; e da Parigi infatti Ernesto Vercesi, in una corrispondenza, portava — certo senza volerlo — nuovi argomenti alla polemica antidemocratica degli intransigenti, affermando che le elezioni del 1902 non sarebbero state certamente « l'espressione genuina della volontà del paese », stante la corruzione dei gruppi politici in lotta; e l'« Osservatore cattolico », che pubblicava il servizio, rincarava la dose in una nota redazionale [137]. Prigionieri così della solidarietà confessionale e dei miti antimassonici e antisemiti, i « giovani » lasciavano che la campagna antifrancese proseguisse senza intralci, senz'avvedersi che, impostata com'era, essa lanciava su di loro, sostenitori della democrazia, un vasto discredito in seno a tutto il mondo cattolico.

La carica conservatrice dell'atteggiamento intransigente era del resto sottolineata dalla convergenza — non però voluta né cercata — con i gruppi moderati e conciliatoristi. Nel 1900 la « Lega lombarda », che aveva pure salutato negli anni precedenti con piacere il nuovo corso dei rapporti italo-francesi, si mostrava fortemente colpita dalle tendenze anticlericali della repubblica, il cui governo — a suo giudizio — non comprendeva l'importanza del « lume protettivo » e del « soffio » della « civiltà cristiana » che veniva dalla Chiesa, e la trascurava e la combatteva con folle insipienza: ogni screzio del passato pareva insignificante rispetto a quello che ora opponeva S. Sede e Francia, e che era tale « da compromettere gli stessi interessi più vitali della nazione ». E la « Rassegna nazionale » spingeva dal canto suo il livore antirepubblicano al punto di additare nei legittimisti francesi i migliori rappresentanti del cattolicesimo d'oltralpe, e da accusare la Curia di trascurarli ingiustamente a favore di poco chiare intese col governo anticlericale. La posizione della rivista dei conciliatoristi, anche se appariva costantemente sfocata, fissa com'era alla polemica antintransigente ed antigesuita, rivolta a colpire nell'Opera dei Congressi e nella sua stampa quello che ad essa appariva un ostinato sempre risorgente legittimismo, era tuttavia una testimonianza preziosa per misurare la penetrazione dell'ostilità alla Francia, e alle istituzioni laiche e democratiche che in quel momento essa

[137] « Osservatore cattolico », 14-15 gennaio 1903, *Leone XIII e la Francia* (Erver, pseud. di Ernesto Vercesi).

pareva simboleggiare, in tutti i settori del mondo cattolico italiano [138].

E il valore politico della campagna antifrancese si precisava ancora attraverso la corrispondente presa di posizione verso gli Imperi centrali e il popolo tedesco: contrapposta alla Francia, massoneggiante ed atea, che marciava verso una progressiva totale scristianizzazione e rovina, si profilava infatti la Germania, « forte, giovane, solidamente appoggiata ad una dinastia nella quale ferve il bollore delle audacie giovanili » [139]. Sembrava quasi che, con un trentennio di ritardo, i cattolici accettassero quel diffuso mito della Germania, stato forte e moderno, centro di scienze arti e cultura che lo Chabod ha illustrato per la classe dirigente postunitaria; ma ne rovesciavano peraltro il motivo di bassa polemica anticattolica che vi era spesso sotteso — che cioè la potenza dei tedeschi e delle razze germaniche fosse dovuta al vigore morale nato dalla Riforma — e affermavano al contrario che la forza dell'Impero degli Hohenzollern derivava dalla stretta connessione tra sentimento religioso ed ossequio politico. Era questo un luogo comune che s'andava diffondendo, ed attorno a cui si creava la diffusa persuasione che la Germania, per quanto protestante, serbasse in sé una straordinaria fedeltà alle tradizioni religiose e alle norme della morale cristiana. In un libro di viaggi monsignor Bono-

[138] « Lega lombarda », 24-25 novembre 1898, *Fra Italia e Francia*; 1-2 dicembre 1898, *La convenzione italofrancese e la sua vera portata*; 4-5 febbraio 1899, *Nuovi orientamenti*; 27-28 novembre 1899, *Tra Francia e Italia. Accordo commerciale e amicizia politica*; 17-18 aprile 1899, *Fra Francia ed Italia. Dopo le feste di Cagliari*; 5-6 gennaio 1900, *La Francia e la civiltà cristiana*; 10-11 luglio 1901, *Il Papa e la Francia*. « Rassegna nazionale », a. XX, vol. XCIX, 1 gennaio 1898, *Dopo vent'anni* (La Direzione); l'articolo deplora la simpatia della Curia vaticana verso la Duplice e afferma: « [...] come cattolici, francamente, ci inspira maggior simpatia una lega dell'Italia con due potenze cattoliche (la Germania conta attualmente sedici milioni di cattolici), che l'alleanza ideale del Vaticano coll'autocrate scismatico e colla repubblica atea. Come cittadini italiani siamo d'avviso che la Triplice, come ha tutelato la pace europea, ha dato modo all'Italia, durante questa pace armata, di assestare la situazione interna della monarchia ». La rivista conciliatorista era in realtà tanto accecata dal suo livore antintransigente da non cogliere per nulla, negli anni seguenti, la lenta, ma pur precisa evoluzione dei « clericali » verso posizioni ben diverse; e si attestava in una polemica che trovava il suo cardine nella rivendicazione dei luoghi santi da sottrarre al poco efficace protettorato francese: cfr. « Rassegna nazionale », a. XXI, vol. CVI, 1 marzo 1899, *Gli interessi religiosi in Palestina e la "Civiltà cattolica"* (F. L. D.); a. XXII, vol. CIV, 1 agosto 1900, *Gl'interessi religiosi in Palestina* (N. D.), in cui però sono riprese — significativamente — le accuse dei settori intransigenti e democratico-cristiani contro la Francia.

[139] « Lega lombarda », 9-10 maggio 1900, *La Triplice a Berlino*.

melli osservava che i tedeschi erano assai più religiosi degli italiani:

Donde questa differenza [...]? — si chiedeva — Un po' si deve ripetere dalla diversità del carattere; ma molto devesi attribuire alla diversa educazione, passata in natura nei due popoli. Il popolo tedesco, serio per natura, fa le cose per riflessione e persuasione; ha le abitudini militari e perciò è sempre rispettoso verso le autorità.

E poco più oltre: « In Germania, in tutti questi paesi protestanti, il rispetto dell'autorità è tradizionale »[140].

Simili temi non potevano non essere raccolti con entusiasmo da ambienti, come quelli clerico-moderati, che aspiravano ardentemente a contrapporre all'Italia troppo inquinata dai ricordi « garibaldini » l'esempio di un paese in cui l'unità patria, frutto esclusivo dell'opera di una dinastia, poggiava sull'obbedienza e sul rispetto all'autorità. Ed allora la « Lega lombarda » scriveva, nel 1900, che la Germania poteva insegnare « molto » a tutte le « nazioni civili », « ma innanzitutto [poteva] insegnare loro come la fiducia di un principe conscio dei suoi doveri [valesse] assai meglio di qualsiasi fiducia nelle discussioni di un parlamento ». L'ammaestramento autoritario dell'Impero prussiano riceveva pertanto il rilievo più ampio; e l'ammirazione dei moderati per il Kaiser si spingeva tanto innanzi da giungere all'esaltazione degli aspetti più teatrali della personalità di Guglielmo II: al tono dimesso della vita pubblica italiana la « Lega lombarda » — quasi un presagio di future grandiosità? — contrapponeva la scenografia delle cerimonie imperiali, lagnandosi che il Regno avesse invece obliato le tradizioni di splendore del proprio passato nazionale.

Noi latini — commentava amaramente — siamo diventati un po' alla volta troppo scettici per comprendere la grandiosità che determinati concetti possono assumere da esteriori apparenze. Eppure se guardiamo ai costumi del nostro passato [...] troviamo che il pittoresco dell'abbigliamento fu sempre il contorno naturale splendido all'esplicarsi più fervido della vita civile[141].

[140] G. Bonomelli, *Tre mesi al di là delle Alpi*, Milano 1928 (ma il libro fu scritto nel 1899), pp. 30 e 125.
[141] « Lega lombarda », 17-18 ottobre 1900.

Né rimanevano indietro su questa strada gli intransigenti, ai quali tornava gradito contrapporre la religiosità di cui facevan mostra le autorità germaniche al separatismo religioso che guadagnava terreno nei paesi latini, o addirittura credevano di poter annunciare l'imminente vittoria di Roma cattolica in terra tedesca:

Il cammino trionfale del cattolicesimo, nella patria di Lutero, in mezzo al popolo più energico, più tenace d'Europa, che costituitosi in unità nazionale ha preso il primo posto nella politica e nella cultura contemporanea, è uno stupendo auspicio per l'avvenire, tanto più che sono immensi i pregiudizi e gli ostacoli accumulati da secoli di lotta tra la Germania e la Roma papale.

Così l'« Unità cattolica » del 1902; e il quotidiano più famoso dell'intransigenza, un anno più tardi, ribadiva la sua fiducia in tale processo di riconquista religiosa:

Noi latini siamo rinviliati perché siamo cattolici; ecco la tesi dei positivisti, dei massoni, degli antropologhi e dei sacrileghi *laici*. È il cattolicesimo quello che strazia la Francia, che imbarbarisce la Spagna; che tiene agitata in continue convulsioni l'America latina. Quante volte non leggerete nei giornali liberali tali e simili posizioni, verniciate di scienza ciarlatanesca? Ebbene, ecco a sbugiardarle il grande annunzio: « Nel paese di Lutero, il Vaticano trionfa! » [...] Altrove si osa dire ch'esso trionfa della ignoranza e della superstizione della gente; ma la riconquista della Germania è il trionfo della fede nel paese della scienza e della sapienza[142].

Gli entusiasmi per l'Impero degli Hohenzollern salivano poi alle stelle, quando nel 1903 il Kaiser rendeva omaggio al pontefice in Vaticano; era allora il trionfo più grande — così pareva — perché il sovrano più forte d'Europa andava ad inchinarsi di fronte a chi rappresentava la fonte del suo potere:

Guglielmo II, educato ad una scuola severa di costumi che fanno contrasto con le intemperanze di certe libertà — scriveva allora l'« Osservatore romano » — si sente inclinato fortemente verso il principio d'autorità rappresentato dal Papa, e in Leone XIII riconosce il personaggio — oltre che pacifico — pieno di quella robu-

[142] « Unità cattolica », 17 dicembre 1902, *Passato e presente del cattolicesimo in Germania*; e 7 marzo 1903, *Il Vaticano trionfa nel paese di Lutero*.

stezza intellettuale e morale che ci vuole per additare le vie migliori della pacificazione degli animi di tutti nell'obiettivo del trionfo del mondo cristiano della giustizia[143].

In questo modo parevano ormai definitivamente capovolte le simpatie del mondo cattolico in merito a quella contrapposizione tra Francia e Germania che aveva dominato per trent'anni l'orizzonte politico d'Europa. E tuttavia — per quanto almeno riguardava la vecchia intransigenza — il rovesciamento di tendenza non riusciva ad incidere in modo definitivo sull'orientamento politico nei riguardi di quello che era il centro della politica estera italiana, l'alleanza con gli Imperi centrali: « [...] la Triplice Alleanza fa da gendarme alla rivoluzione in Roma [...] », ripeteva ancora nel 1900 l'« Osservatore romano ». E l'« Unità cattolica », l'anno seguente, se la prendeva per gli stessi motivi con la francofilia a suo dire ipocrita dei liberali: « I liberali si lamentano della Triplice, ma dimenticano che il prezzo d'essa fu l'affossamento della questione romana »[144]. L'opposizione antitriplicista, insomma, era ancor viva e nulla sembrava presagire un rallentamento della polemica, costantemente accentrata sulla questione romana, sulla difesa dei diritti papali e sui danni derivanti dall'alleanza al popolo italiano. Tuttavia, alla luce della nuova situazione internazionale, quella posizione di feroce antitriplicismo da parte intransigente pareva smarrire la sua ragion d'essere: rimaneva, è vero, la speranza di un rovesciamento totale delle alleanze, in modo tale che la « missione » della Francia rispetto al papato fosse assunta dagli Imperi centrali; oppure si poteva scegliere un indirizzo di protesta assoluta e di condanna senza remissione, e proseguire nella lotta contro il mondo contemporaneo senza preoccuparsi di appoggi o di alleanze. Esempi dell'una e dell'altra posizione non dovevano mancare; ma la speranza di un mancato rinnovo della Triplice si vanificava ben presto, mentre d'altra parte solo gli intransigenti più feroci — come quelli dell'« Unità cattolica » — parevan disposti a bruciare veramente tutti i ponti alle loro spalle. Per il restante mondo cattolico le prospettive si rivelavano rapidamente ben diverse: le preoccupazioni per il progredire sul piano internazionale delle forze antireligiose sovversive, la convinzione diffusa che i nuovi rapporti franco-italiani fossero voluti dai rappresentanti di un liberalismo radicale ed anticlericale, il desiderio di apparire buoni patrioti e di mostrare come la religione fosse il cemento più forte per l'unità e la grandezza delle nazioni, tutto spingeva a considerare con diverso occhio la situazione, con più benevola attenzione le ragioni che stavano alla base dell'alleanza.

In questo quadro guadagnavano terreno, ovviamente, le correnti moderate o addirittura transigenti. Infatti — tolta di mezzo la Francia col suo bagaglio di nostalgie e le minacce di restaurazione — ben poco rimaneva, fra i due settori un tempo contrapposti, che impedisse sul terreno della politica estera una confluenza di fatto su posizioni via via più simili. Perfino la « Rassegna nazionale », che pure in quegli anni soffiava vigorosamente sul fuoco di una virulenta polemica antigesuita, finiva poi a ragionare negli stessi termini dei suoi avversari, scegliendo — come criterio direttivo per giudicare l'opportunità delle alleanze — l'ortodossia o meno delle potenze che costituivano i blocchi contrapposti[145]; mentre d'altra parte sui temi della concordanza tra religione e patria, sulle preoccupazioni di armonizzare gli interessi nazionali con i fini supremi della civiltà cristiana, non v'era dubbio che una rispondenza si fosse ormai delineata netta e precisa. Certo, il triplicismo della « Rassegna nazionale » era ancora lontano dall'opposizione cattolica; ma che esso in certo modo cominciasse a profilarsi come un traguardo era testimoniato dalle prese di posizione della « Lega lombarda » — da tempo conquistata alla causa transigente, ma non completamente staccata dall'intransigenza tradizionale. E tutto qui infatti indicava una fase di transizione; e l'ostilità alla Triplice si accompagnava alla repugnanza verso la Francia, al timore crescente verso una politica che conducesse ad un'amicizia troppo stretta col paese dell'anticlericalismo più acceso:

La poca o nessuna simpatia — scriveva — che in noi desta il patto di ferro stringente l'Italia alla Germania ed all'Austria, patto che ha tarpato fin qui le ali allo sviluppo economico del nostro paese, non ci fa considerare di mal occhio un allentamento ed anche la soppressione finale di quell'inutile legame. Ma guai se alla politica della rigidità, alla politica dell'equilibrio europeo, mantenuto a

[143] « Osservatore romano », 4 maggio 1903, *Leone XIII e Guglielmo II.*

[144] « Osservatore romano », 11 febbraio 1900, *La Triplice Alleanza e la Questione Romana*; « Unità cattolica », 10 aprile 1901, *Le feste di Tolone* cit.

[145] Cfr. « Rassegna nazionale », 1 gennaio 1898, *Dopo vent'anni* cit.; e a. XXI, vol. CXII, 1 maggio 1900, *Rassegna politica*, p. 197.

forza d'armi e di milioni, dovesse subentrare la politica della leggerezza e delle avventure! [...] Noi non siamo profeti né figli di profeti; ma nelle tenerezze odierne franco-italiane ci par di vedere qualcosa di losco, il principio di un amorazzo che forse non sarà sempre in grado di conservare la giusta misura [146].

La durezza delle condizioni cui era costretta l'Italia eran così in certo modo riconosciute dal quotidiano moderato; ma allo stesso tempo la considerazione dell'interesse nazionale costringeva a rifiutare ogni alternativa. Del resto

lo scopo della Triplice — aveva scritto in altra occasione il giornale — risiede indubbiamente nelle condizioni interne della nazione francese [...]. Forse un governo stabile, una monarchia, coll'abilità diplomatica, potrebbe mettersi in grado di risolvere equamente e durevolmente la spinosissima questione dell'Alsazia e Lorena, ma non lo può certamente una Repubblica dove cambiano con facilità i governi e gli uomini dei partiti.

La suggestione del compito poliziesco in funzione antifrancese, assegnata così alla Triplice, pareva suscitare echi più che mai favorevoli nell'animo dei moderati lombardi: e, nella loro prosa un po' brutale, le complesse ragioni religiose e morali che muovevano gli intransigenti tradizionali ed i gesuiti a schierarsi contro ogni ravvicinamento tra Francia ed Italia, rivelavano il loro volto politico, traducendosi nella schematica contrapposizione di autorità e rivoluzione. La scelta — a lunga scadenza — non poteva essere dubbia; tanto più che ai cattolici cominciava a balenare il sospetto — dopo il '98 — che l'esercito non fosse del tutto inutile:

Lo scopo sociale della Triplice — dichiarava ancora la « Lega lombarda » — è comune, si può dire a tutti gli Stati. Veramente nulla ha essa da fare con un'alleanza propriamente detta, ma tende a celarsi sotto le sue ali. Il bisogno che gli Italiani hanno di tenere degli eserciti per difendersi dalle audacie del socialismo devono giustificarlo agli occhi delle popolazioni con mezzi meno crudi che quello di dir loro la verità [147].

[146] « Lega lombarda », 11-12 gennaio 1902, *La Triplice alleanza e l'amicizia italofrancese*.
[147] « Lega lombarda », 9-10 maggio 1900, *La Triplice a Berlino*.

L'appaiamento di Francia e socialismo, come i due elementi perturbatori dell'ordine sociale e politico d'Europa, mostrava con chiarezza per quale via il cattolicesimo italiano dell'inizio del secolo avrebbe trovato il modo e avrebbe sentito la necessità di entrare nel gioco delle forze politiche del Regno.

D'altra parte, la presa di posizione dei democratici-cristiani era anche su questi temi, ancora una volta, abbastanza debole: non che essi accedessero alle tesi che esaltavano nella Germania l'ultimo baluardo della costituzione cristiana degli Stati, né tanto meno si lasciassero attrarre in alcun modo dalla Triplice. Su quest'ultima, anzi, le loro idee erano abbastanza precise: l'« Osservatore cattolico », ad esempio, impostava con sicurezza il suo antitriplicismo su una tematica a sfondo sociale, accusando il governo di voler rinnovare « a tutti i costi » il patto d'alleanza « per darsi un lusso all'estero che male si acconcia con la potenzialità dei contribuenti ». « Non volendo un'alleanza in casa nostra [col Papa], si deve cercarne una fuori casa; — concludeva — il male si è che noi ne subiamo i danni » [148]. Tuttavia, malgrado gli accenni di una coloritura originale di certe posizioni, col richiamo ai riflessi sociali dell'alleanza, i democratici-cristiani parevano muoversi all'interno di un discorso imperniato sulla tematica confessionale e sulla polemica antimassonica — priva ora però delle implicazioni anticapitalistiche del passato. Già era sintomatico che il maestro dei giovani, Giuseppe Toniolo, si mostrasse convinto sostenitore delle tesi care agli intransigenti, che cioè le « razze latine » si andassero allontanando da Roma papale, mentre le « razze germaniche » intraprendevano un « cammino buono verso Roma », assicurandosi così « un primato nell'avvenire » [149]. L'atteggiamento tenuto dalla loro guida non poteva in qualche modo non influire sui settori democratico-cristiani: e se pur essi parevano sordi alle simpatie filotedesche che s'andavano diffondendo, e persistevano nell'opposizione alla politica internazionale dei governi liberali, non per questo rinunciavano a trarre le conseguenze delle idee accettate e diffuse dal Toniolo.

Le stirpi latine, se vogliono sfuggire al fosco decadimento che le insidia, non hanno che da riaccendere quell'alto e più certo ideale

[148] « Osservatore cattolico », 14-15 maggio 1900, *La Triplice*.
[149] G. Toniolo a Luigi Caissotti di Chiusano, 28 settembre 1903, in G. Toniolo, *Lettere* cit., vol. II, p. 383.

di una missione, che la Provvidenza manifestamente loro impose nella storia, quali custodi e ministre dell'unità religiosa e dell'opera civilizzatrice del cristianesimo [150].

Così aveva scritto il Toniolo: e i democratici-cristiani s'eran mostrati sensibili, non meno di tutti gli altri settori del mondo cattolico, a questo incitamento. Esso aveva trovato la sua espressione più immediata, in tutti gli ambienti, nell'interesse per le missioni cattoliche e nella richiesta, rivolta al governo, di farsene protettore, ora soprattutto che la Francia rompeva col Vaticano e che il protettorato d'Oriente finiva... Erano anche sorte nuove organizzazioni per gli emigranti, sul tronco della Associazione per soccorrere i missionari [151]. Ma soprattutto s'era precisata, attraverso un dibattito ininterrotto, la funzione politica del missionarismo e dell'emigrazione. Così, tra il 1900 e il 1903, due quotidiani intransigenti quali l'« Unità cattolica » e l'« Osservatore romano » venivano contrapponendo l'opera dei missionari a quella della Dante Alighieri, sostenendo che se si voleva salvare l'influenza italiana nelle terre « irredente » non c'era altro mezzo che l'affidarsi alla loro opera di propaganda culturale e religiosa.

Noi non siamo irredentisti — precisava peraltro l'« Unità cattolica » — perché il diritto delle genti ce lo vieta; ma siccome giudichiamo il regime austriaco (moralmente parlando) sia ormai peggiore del nostro per parecchi titoli, così non vedremmo con rammarico e cordoglio le terre irredente unite alle nostre, per gustare insieme le gioie della redenzione [152].

Non irredentisti, senza dubbio, questi intransigenti; ma portati certo dalla logica del loro atteggiamento, dall'aver scelto in modo irrevocabile — anche se non forse ancora con piena coscienza — il terreno del « patriottismo », a gareggiare in zelo coi liberali nella difesa dell'italianità del Trentino, dell'Istria, della Dalmazia. Ed allora, in questa prospettiva, anch'essi, al pari dei liberali, si ponevano il problema del come conciliare tali aspirazioni con i rapporti di buon vicinato coll'Austria: non

[150] G. Toniolo, *Democrazia Cristiana* cit., p. 196.
[151] Cfr. C. Bellò, *La fondazione dell'Opera di assistenza degli operai emigrati in Europa e nel Levante (1900)*, in « Bollettino dell'Archivio per la storia del movimento sociale cattolico in Italia », I, Milano 1966, pp. 5-25.
[152] « Unità cattolica », 3 settembre 1903, *Le dimostrazioni irredentiste di Udine e il viaggio di Francesco Giuseppe a Roma.*

certo attraverso l'organismo creato dall'irredentismo laico, la Dante Alighieri appunto, massoneggiante e « sospetta » a « chi non accetta agitazioni rivoluzionarie promosse con la maschera del linguaggio ».

Se la Dante Alighieri — osservava l'« Unità cattolica » — non fosse una istituzione di spirito massonico rivoluzionario, facile le sarebbe difendere efficacemente la lingua e la civiltà italiana all'estero; non ci sono forse in ogni parte del mondo i missionari italiani che assieme al Vangelo propagandano l'amore d'Italia? [153].

Nel 1903 l'« Osservatore romano » invitava a porre tra i fini dell'associazione (« il cui programma è indubbiamente buono », concedeva) « quell'apostolato religioso e morale, che solo può riunire completamente gli italiani sparsi per il globo » [154]. E l'« Unità cattolica », con l'abituale violenza, esortava, tre giorni più tardi: « [...] soccorriamo i missionari e avremo ben meritato dalla patria insieme e dalla Religione. E la Dante Alighieri frigga nel grasso fetido della massoneria di cui si è fatta ancella e strumento » [155]. L'amore per le missioni serviva così a colpire e ridicolizzare le tendenze troppo radicalmente laiche dell'indirizzo governativo e delle sue organizzazioni, nell'intento di mostrare all'opinione pubblica i vantaggi che sarebbero derivati da un potenziamento della penetrazione missionaria, profonda e pacifica, capace di non turbare i rapporti con l'Austria, salvando al tempo stesso le ragioni dell'influenza italiana e il rispetto dell'alleanza.

Diverso, in seno ai conciliatoristi ed ai moderati, l'obiettivo scelto; ma non diversi i metodi suggeriti. La « Lega lombarda », ad esempio, non aveva interesse all'irredentismo delle terre venete e della Dalmazia, motivo di attrito con l'Austria e minaccia di indebolimento della Triplice; ma pensava all'espansione coloniale; un'espansione essenzialmente pacifica

che seguendo le spontanee correnti della nostra emigrazione tenda a dare ai nuclei dei nostri emigranti che si recano nelle diverse parti del globo senso e funzione di vere particelle staccate dalla ma-

[153] « Unità cattolica », 5 ottobre 1900, *Il nome di Dante e la propaganda anticlericale.*
[154] « Osservatore romano », 26 settembre 1903, *La Dante Alighieri.*
[155] « Unità cattolica », 29 settembre 1903, *La società Dante Alighieri e la Massoneria.*

dre patria, predisponendo [...] vere e proprie colonie italiane di cui la conquista ci sarebbe altrimenti impossibile.

E per l'espansione coloniale, secondo la « Lega lombarda », non c'era che « una classe di persone » che fosse « veramente capace di intendere nel suo significato più vero l'azione colonizzatrice »: ed essa era rappresentata dai missionari [156].

Tra intransigenti e clerico-moderati correva così un filo conduttore comune, via via sempre più avvertibile, sempre più chiaro ed evidente. Ed in questo quadro anche i democratici-cristiani non erano in sostanza lontani dalle altre componenti del mondo cattolico nel proporre e caldeggiare una politica di espansione. Nel 1901 la « Cultura sociale » aveva bensì pubblicato *Via dall'Africa*, un articolo battagliero, una serrata requisitoria contro le inutili spese coloniali; ma ecco che un anno più tardi, sulla stessa rivista, Alessandro Cantono invitava il governo a pensare alla Tripolitania, a por mente « all'importanza che quelle regioni hanno per noi italiani, a causa della loro posizione geografica », e additava in esse « una soluzione logica e razionale » per il « problema coloniale italiano » [157]. E da Milano faceva eco a questi temi coloniali — pur senza dimenticare un irredentismo pieno di buonsenso e di pietà religiosa — l'« Osservatore cattolico ».

Ed allora, in questa prospettiva di espansione della stirpe e della nazione, il mondo cattolico appariva veramente concorde ed unitario; una unità certo ancora insidiata dai vecchi rancori antiliberali dei tradizionalisti — che però si andavan riducendo a ben poco — o dalle velleità autonomiste dei democratici-cristiani — che tuttavia apparivano ormai chiaramente riassorbibili. E infatti i motivi della solidarietà confessionale, che nella

[156] « Lega lombarda », 13-14 giugno 1901, *La migliore nostra politica coloniale.*

[157] « Cultura sociale », nell'ordine: a. IV, n. 8, 16 aprile 1901, *Dottrine e fatti sociali. Via dall'Africa*: « Che cosa rimaniamo a fare noi italiani in Africa? Tutto è oscuro laggiù; tutto può volgere a nostro danno; le esperienze, dolorose pur troppo, non ci sono mancate. Non sarebbe opera savia il dedicare i milioni inscritti ogni anno in bilancio per l'Eritrea a sollievo, in patria, delle nostre plebi denutrite, degradate dalla miseria, a tutela delle misere turbe dei 'cinesi d'Europa' che incolti, indifesi, spesso maltrattati cercano in paesi stranieri quel lavoro e quel pane che nega loro la lor terra? »; a. V, n. 2, 16 gennaio 1902, *La Tripolitania* (A. Cantono); « Osservatore cattolico »: 4 febbraio 1903, *Tra gli irredenti*; 7 maggio 1903, *Contro l'Austria*; 12 dicembre 1903, *Imperialismo e socialismo* e 14 dicembre 1903, *Bebel e Millerand.*

politica estera si esaltavano in misura straordinaria attraverso la martellante campagna antimassonica, possedevano la forza di soffocare ogni altra preoccupazione e di ridurre ad unità le voci più discordi.

Solo Murri aveva tentato coscientemente di reagire all'abuso della campagna antimassonica, ed aveva invitato i correligionari ad abbandonare i « numi mitologici », i « mostri misteriosi ed immensi », il « liberalismo » e la « massoneria », che si configuravano agli occhi del mondo cattolico nelle contraffatte sembianze di entità extrastoriche, e aveva chiesto invece che i cattolici tentassero di comprenderne le caratteristiche reali; ma il suo appello era rimasto senza eco, e del resto molti altri elementi premevano, sempre più gravi... [158]. Il mondo cattolico si assestava in una nuova unità, era pronto a recepire concorde alcuni ben individuati motivi: così come aveva ben mostrato, proprio alle soglie del secolo, il generale assenso del mondo cattolico alla partecipazione italiana per la spedizione contro i *boxers* in Cina. Nessuno sembrava infatti dubitare « della vittoria finale della civiltà europea sulla barbarie asiatica ». « Benché i cinesi posseggano forse da due mila anni una certa cultura civile » scriveva la « Civiltà cattolica », « pure barbari si devono chiamare a petto delle stirpi europee, le quali sembrano dalla divina provvidenza destinate a dominare la terra » [159]. La convinzione della superiorità europea dominava incontrastata, e sulla base di essa la spedizione in Cina si affermava come un dovere di « civiltà » o addirittura (come scriveva l'« Osservatore cattolico », che appaiava significativamente i socialisti ed i *Boxers* quali nemici della civiltà) un atto di autodifesa verso l'insorgente barbarie [160]. E gli intransigenti dell'« Unità cattolica » facevano coro: « Non vi è dissenso fra i cattolici italiani circa il dovere del nostro paese di concorrere a ristabilire in Cina l'ordine, la sicurezza e la giustizia ». Né le ragioni dell'intervento europeo apparivano diverse alla « Lega lombarda »:

[158] « Cultura sociale », a. V, n. 4, 16 febbraio 1902, *Filosofia volgare della storia* (R. Murri). Sull'antisemitismo in seno alla democrazia cristiana, cfr. A. Zussini, *Luigi Caissotti di Chiusano* cit., pp. 22-4, il quale l'attribuisce agli influssi della destra reazionaria francese; mentre — in realtà — l'antisemitismo aveva precise radici storiche anche nel mondo cattolico italiano.

[159] « Civiltà cattolica », a. LI, s. XVII, q. 1203, 4 agosto 1900, *L'impero celeste*, pp. 257-72.

[160] « Osservatore cattolico », 4-5 agosto 1900, *Difendersi*, e anche 9-10 luglio 1900, *La questione cinese.*

Dinanzi al colossale impero che da sé medesimo si sfascia e che sarà dominato fra breve dall'Europa per diritto di occupazione, dinanzi a un accordo di tutte le potenze, che secondo tutte le apparenze è destinato a durare, anzi a cementarsi [...], la via anche all'Italia è segnata ed essa può senza timore concorrere a ristabilire l'ordine e la civiltà nella Cina per avere poi il diritto di ricavarne quei vantaggi che il nuovo ordine di cose è destinato a portare [161].

Anche la « Cultura sociale », dimentica delle passate ostilità alla politica coloniale, svelava ora un'ulteriore debolezza della sua posizione, ed esaltava l'espansionismo europeo, ricordando che « le guerre contro un popolo inferiore fatte col motivo e col pretesto d'introdurlo alla civiltà sono sempre state giudicate ad una stregua diversa da quella che s'applicava alla guerra dei popoli civili [...] »; e proseguiva affermando che — per quanto riguardava l'Italia — se c'era « una causa di civiltà e di progresso umano vero », se c'era « uno di quei grandi movimenti storici che trascinano i popoli verso le vie oscure e tentatrici dell'avvenire », essa ben a ragione poteva « prendere parte all'impresa in Cina » [162]. Solo « La Croce di Costantino », il giornale di Sturzo, ribadiva la irriducibile opposizione alle imprese coloniali; ma era voce senza eco, né il tema sarebbe più tornato, nel futuro, a caratterizzare la linea del giornale siciliano [163].

L'espansione pacifica attuata dai missionari e dagli emigranti sembrava così cedere il passo alla lotta cruenta, all'imposizione brutale, basata sulla presunzione della « civiltà superiore »: ed infatti quello era il cammino verso cui s'avviava, sulla scorta di un ideale di cristianizzazione — che alle sue origini era pur stato pacifico — il mondo cattolico; il quale era ben pronto però ad accettare dall'imperialismo europeo gli strumenti per realizzare la sua diffusione universale, ed era disposto d'altra parte a concorrere all'espansione del dominio delle potenze con la forza di penetrazione della fede cristiana.

Quando le navi europee insieme con la civiltà recheranno in Oriente il nome e la vera religione di Cristo e la propagheranno e

[161] « Lega lombarda », 23-24 giugno 1900, *Gli avvenimenti cinesi e le miserie della politica italiana.*
[162] « Cultura sociale », a. IV, n. 15, 1 agosto 1900, *I cattolici e il problema cinese*, pp. 226-7.
[163] « La Croce di Costantino », 2 dicembre 1900, *La civiltà dei civili*; sul giornale cfr. l'antologia a cura di G. De Rosa, Roma 1958.

difenderanno efficacemente, allora solo quei popoli verranno a vera e stabile civiltà e rotte le barriere che ora da noi li dividono, l'Oriente e l'Occidente si daranno il bacio della pace.

Così scriveva « Civiltà cattolica » nel 1900 [164]; e l'offerta di collaborazione che essa avanzava in favore del colonialismo e dell'imperialismo, condivisa com'era da tutto il mondo cattolico senza distinzioni, pareva destinata a far tacere, almeno sul piano della politica estera, le molteplici esigenze e le aspirazioni a un più democratico vivere civile che pur si agitavano all'interno del mondo cattolico italiano negli ultimi anni del pontificato di Leone XIII.

[164] « Civiltà cattolica », 14 agosto 1900, *L'Impero celeste* cit., pp. citt.